中央研究院近代史研究所集刊
第75期(民國101年3月),159-202
©中央研究院近代史研究所

地方宗教傳統與「去中心化」的地方政治：重探溫州金錢會事件(1850-1862)*

羅士傑**

摘　要

發生在咸豐十一年夏(1861)的金錢會事件，可說是溫州歷史上最重要的群眾運動。這場被官方定位為叛亂的金錢會事件，乃是溫州府南部平陽縣錢倉江畔經營飯鋪的趙起所組的金錢會，與瑞安縣在籍京官孫鏘鳴所組成的白布會之間的武裝衝突。以往學者看待此一「集體行動」，多半是將它與太平天國運動直接劃上等號，不然就是以「農民起義」目之。事實上，金錢會是源自宋以來即流行於東南沿海的「齋教傳統」而建立的大眾組織。本文論證：此一長期以來被帝國政府邊緣化的地方宗教傳統及其所建立的民間組織，搭上晚清「地方軍事化」的順風車，從而成為地方政治舞台要角。透過本文的討論，將可看到「地方宗教傳統」在溫州乃至整體晚清政局中所發揮的關鍵影響力，並可重新思考「宗教」在現代中國政治「去中心化」發展過程中所扮演的關鍵角色。

關鍵詞：溫州金錢會事件、齋教、被排除者的政治、去中心化、晚清地方政治

---

* 本文改寫自筆者之博士論文第二章：“The Order of Local Things: Popular Politics and Religion in Modern Wenzhou, 1840-1940,” (Ph.D. Dissertation, Brown University, 2010), chapter 2:‘The Combat between Local God and Confucians: The Jianqian hui (Golden Coin Association) Uprising (1850-1870)’。本文先於巫仁恕教授2010年7月26日假中央研究院近代史研究所舉辦之「清代中晚期群眾運動新探」工作坊發表，吸收了與會同仁意見評論後，方完成中文版的改寫工作。除此之外，承蒙兩位匿名評審對本文提出寶貴意見，在此也一併致謝。

收稿日期：2011年5月20日，通過刊登日期：2011年10月20日。

** 美國康乃迪克大學歷史系助理教授

一、前　言

發生在咸豐十一年夏(1861)的金錢會事件，可說是溫州歷史上最重要的群眾運動。[1]這場被官方定位為叛亂的金錢會事件，乃是溫州府南部平陽縣錢倉江畔經營飯鋪的趙起(1832-1863)所組的金錢會，與瑞安縣在籍京官孫鏘鳴(1817-1901)所組成的白布會之間的武裝衝突。以往學者看待此一「集體行動」(collective action)，多半是將它與太平天國運動直接劃上等號；不然就是以「農民起義」(peasant uprising)目之。[2]學者劉錚雲曾另闢蹊徑，以「地方政治運作」為切入角度去研究「會黨」與「地方士紳」的互動關係，並注意到士紳於地方事務的自主性有其限制。[3]本文則將論證，這場集體行動為溫州地方齋教傳統與地方士紳間，因地方政治權力競爭所爆發的城際武裝衝突。事實上，金錢會是源自宋以來即流行於東南沿海的「地方齋教傳統」而建立的大眾組織。此一長期以來被帝國政府邊緣化的地方宗教傳統及其所建立的民間組織(popular organization)，搭上晚清「地方軍事化」(local militarization)的順風車，從而成為地方政治舞台要角。[4]透過本文的討論，將可看到「地方宗教傳統」(communal religious traditions)在溫州乃至整體晚清政局中所發揮的關鍵影響力，並可重新思考「宗教」在現代中國政治「去中心化」(de-centralization)發展過程中所扮演的關鍵角色。[5]

---

1 關於金錢會的相關資料，見聶崇岐，《金錢會資料》（上海：上海人民出版社，1958）。除了上述的文獻資料選之外，溫州當地史家也曾撰寫專書，見馬翊中、馬允倫編寫，《浙南金錢會起義》（杭州：浙江人民出版社，1963）。至於最近出版的資料選輯，參見馬允倫編（以下略編者），《太平天國時期溫州史料匯編》（上海：上海社會科學出版社，2002）。

2 魏建猷，《中國會黨史論著概要》（天津：南開大學出版社，1985)，頁 157-164；王興福，《浙江太平天國史論考》（杭州：浙江人民出版社，2002）。

3 劉錚雲，〈金錢會與白布會——清代地方政治運作的一個剖面〉，《新史學》，卷 6 期 3（1995 年 9 月），頁 63-94。

4 Philip Kuhn（孔菲力），謝亮生等譯，《中華帝國晚期的敵人：1796-1864 年的地方軍事化與社會結構》（北京：中國社會科學院出版社，2002 年重印）。

5 關於「去中心化」(de-centered)的概念與其在史學方面的應用，最新的成果見 Natalie Z. Davis, “De-centering History: Local Stories and Cultural Grossing in a Global World,” *History and Theory* 50:2 (May 2011), pp. 188-202。不過，Davis 主要還是著重在婦女史與跨文化現象方面的討論。

官方論述中的金錢會案，親與其事的瑞安地方士紳、同時也是白布會要角的孫衣言，在事件後所撰的〈福建記名道張公平賊紀功碑〉中有云：

> 咸豐十一年秋，平陽奸民趙起等為亂，瑞安奸民應之，剽郡城，焚福鼎，圍瑞安城十日。其明年，粵賊由台、括以環攻溫州，陷樂清，遂犯永嘉、瑞安，福建援師先後至，閏十月，內外賊盡滅。於是福建記名道嚴勇巴圖魯張公啟瑄實辦瑞安之賊，兵少而戰力，法寬而威靈，邑人皆曰：微張公我其寇死矣。[6]

孫的說法中，由「奸民」趙起所發動的金錢會事件，牽連的地區不光是溫州，同時也擴及鄰近閩東福鼎縣，影響的時間也將近有一年之久，對溫州所造成的影響不可說不大。復次，雖說此碑顯然帶有酬庸張啓瑄的性質，但孫等於也承認了若沒有張的介入，單憑溫州地方官與白布會的力量，事件將不可能平息。因此，令人好奇的是：溫州地方重要科甲士紳孫衣言筆下的平陽奸民趙起到底何許人也？

金錢會事平近四十年後，與孫家親善的劉祝封在其〈錢匪紀略〉一文，總算可以比較心平氣和地討論此事。文中提及當時主導圍攻瑞安城，逼得他必須半夜縋城而下，前往溫州府乞求援軍的金錢會首領趙啓（即趙起）個人背景：

> 金錢會匪始於咸豐初年。有趙啟者，平邑錢倉縣人也，年三十餘，設飯鋪於其鄉，善技擊，結交皆拳勇輩，遇貧乏則贈以資財，以是名震江南北，漸至閩疆，亡命之徒，往依者眾，人皆稱趙大哥。[7]

相較之下，最近政治學界的討論成果則對本文的啓發尤大，相關研究可見 Merilee S. Grindle, *Going Local: Decentralization, Democratization, and Promise of Good Governance* (Princeton: Princeton University Press, 2007)。與中國相關的研究，另可見 Lily L. Tsai, *Accountability without Democracy: Solidary Groups and Public Goods Provision in Rural China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)。

6 該碑爲同治元年七月所刻，全文收入孫衣言，《遜學齋文鈔》（刻本，現存於溫州市圖書館地方古籍部與哈佛大學燕京圖書館）。全文另收於吳明哲編，《溫州歷代碑刻二輯》（上海：上海社會科學出版社，2006），頁 1118-1119。關於張啓瑄的背景，可見符璋、劉紹寬主纂，《民國平陽縣志》（上海：上海書店，1993 年重印），卷 39，人物志，〈張啓瑄傳〉，轉見《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 67-68。

7 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 156。劉文中的「趙啓」即

從上文可見，在金錢會事件爆發數年前，趙起已在浙南平陽縣與鄰近閩北地區累積了相當的民間聲望。更準確地說，趙起已是地方上具有支配能力的地方菁英。[8]在對金錢會「起源偶像」式(the idol of origins)的不同記載中，[9]幾乎一面倒地提及：在一個「偶然」的機會，趙決定將其人際網絡關係轉化爲一個兄弟組織(brotherhood association)，並成長爲所謂的「金錢會」。對此，劉祝封提供一個「桃園三節義」的兄弟結盟故事：

> 至〔咸豐〕八年(1858)，有繆元者，善望〔塑〕繪，有膽力，平時喜讀英雄書傳。八月十五(9.21)夜，夢天懸二月。次早，往問趙啟。啟曰：「兩月為朋字。朋，同類也。……君有大志，異日必應以光明之象。」二人愈相契合。後有謝公達、朱秀仙、陳十一、湖州人賣筆者周雄、山東人軍犯孟州、銅匠王秀金與繆元、趙啟共八人結為兄弟，分作八卦。[10]

除卻這一個充滿「桃園三節義」色彩的金錢會「起源故事」，本文更有興趣的問題是趙的兄弟組織在地方社會所發揮的政治作用。關於這一個問題，王大爲針對清中葉後中國各地所成立的兄弟組織（亦即所謂的「會黨」）進行研究後

爲「趙起」，以下相關引文同，不另註明。該文於民國廿三年(1934)以連載的方式發表於溫州的《甌風雜誌》八至十四期。寫作此文的時候，已是金錢會事平後四十餘年，劉也已經七十餘歲。由於事過境遷，因此劉可以消除顧慮，秉筆直書，並對事件中官紳之間的衝突，多有著墨。可以說，他的記載提供了學者對金錢會事件一個新的角度。但也因爲成文時間晚，受限於劉的記憶，許多人名與事情的細節仍須特別注意比對。

8 關於地方菁英的概念與定義及其在地方社會史的應用，詳見 Joseph Esherick and Mary Rankin, eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 1-24。特別是引言對「地方菁英」之概念的生成與應用的討論。

9 關於「起源偶像」的討論，周錫瑞(Joseph Esherick)引用法國年鑒學派史家 Marc Bloch 警告史家對「起源偶像」的職業性迷戀：依據最遙遠的過去來解釋最近的事物，往往有過度簡化過去或是誤讀資料的問題。也因此，往往會出現套用「刻版印象」(stereotype)去標籤化(label)史料中所呈現的複雜現象的情形。周錫瑞在結束他對義和團運動的討論時，還特別提到史家必須有「突破起源偶像說」(beyond the idol of origins)的研究視野。詳見 Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising* (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 315-331.

10 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 156。因爲記憶的關係，劉往往有將名字誤植的問題。比方說，劉文中所提到的湖州賣筆者周雄，對照其他資料，應該作「周榮」，同時他是來自金華，並不是湖州；至於銅匠王秀金，應該作王秀錦。

指出：這些組織成立的旨趣其實都相當類似，主要都是所謂「社會邊緣人」(social margins)基於互助(mutual aid)的需求，而以「結拜」爲名所建立的地方組織。因此，在官方或學者眼中，趙的組織被歸類爲具有強烈「他稱」性質的「秘密會社」(secret societies)或「會黨」。[11]但透過地方文獻的重建，本文認爲還不如將這類兄弟組織還原成一股地方政治力量，置於地方政治脈絡中來觀察、討論，可能會比較接近實際的狀況。更遑論趙的組織對平陽地方社會而言，根本就不是一個秘密組織，如劉文所示：

> 年年於此日設宴演劇，人皆豔稱之。無賴子弟歸者益眾，有家財而無勢力者亦多歸之，橫行鄉曲，道路之人，莫敢指其非，金錢之勢益張矣。[12]

就算劉文語帶貶抑，但我們仍可發現，至少自咸豐初年以來，趙的兄弟組織在錢倉江畔所舉行的年度宴會已是年度地方盛事。[13]過去學者往往將這類活動直接視爲秘密組織的異端活動，連帶「污名化」它們在地方社會中的組織作用。但從地方政治發展的角度出發，趙起的兄弟組織其實提供了平陽地區所謂「無賴子弟」與「有家財而無勢力者」一個發展地方政治勢力的機會與平台。因此，除了探究個人領導魅力(charisma)在這些挑戰帝國政府權威的集體行動中所發揮的作用之外，本文想更進一步探討的問題是：一介飯鋪老闆與他的兄弟組織爲何、又是如何能夠建立起一股足以跟清帝國相抗衡的政治力量？透過該起溫州地方集體行動的討論，我們又可揭示清中葉以來怎樣的地方政治重組過程？

本文的論證如下：首先，趙的兄弟組織根本就是脫胎自溫州齋教傳統的地

---

11 關於清代中期以後，秘密社會與兄弟組織關係的討論。詳見：David Ownby（王大爲）, *Brotherhood and Secret* Societies *in Early and Mid-Qing China: The Formation of a Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1996)。台灣學者莊吉發長期利用台北故宮所藏之清宮檔案所進行的「會黨研究」亦有相當可觀之處。可見莊吉發，《清代臺灣會黨史研究》（台北：南天書局有限公司，1999）與《清代秘密會黨史研究》（台北：文史哲出版社，1994）。

12 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 156-157。

13 筆者在此也推測，趙兄弟組織的宴會應該與主祀「五顯神」的北山廟或錢倉宮的年度祭典有直接的關係。北山廟在金錢會事平後，便被地方官員下令拆除，但現址仍存。關於錢倉宮的歷史，詳見符璋、劉紹寬主纂，《民國平陽縣志》，卷 45，〈神教志〉，頁 464。

方宗教組織。復次，趙的組織的擴大，與清帝國自咸豐年間因推動「地方團練」制度，從而所牽動的「地方軍事化」與「去中心化」有直接的因果關係。可以說，清帝國的「地方軍事化」政策，提供了地方宗教組織參與地方政治的管道。同治元年(1862)的「金錢會」事件，並不是「階級革命」色彩濃厚的「農民起義」，但的確是瑞安縣與平陽縣間不同地方政治集團，因競爭白熱化所爆發的城際武裝衝突。透過對這一場「集體行動」的研究，本文所強調的重點將不是「宗教動員」式的鬥爭故事，而是要將溫州齋教傳統「還原」到日常生活的脈絡中，去討論「地方宗教傳統」所發揮的政治作用。[14]復次，本文認爲金錢會事件並非僅屬單一事件。相反地，透過該案的討論，將可揭示自晚清以來，因爲「被排除者的政治」(politics of the excluded)在地方社會的興起，所牽動之國家與地方社會之間政治權力機制的重組(reconfiguration)的歷史過程。[15]

二、金錢會的的成立過程

根據劉祝封的回憶，趙起會將他的兄弟組織命名爲金錢會，純屬偶然：

> 啟曰：「我輩結生死交，以期久要〔遠〕。如今髮逆遍江浙，倘有分離日，當以何物做憑？座有一人起而答曰：「我有一物，卜之於神可乎？」適錢倉宮演戲，作對金錢。眾曰：「可也，兆適相合。」於是取康熙錢十文，將「滿」字向內，上下釘以二絃，繫以辮綏，藏於衣襟。[16]

從上文看來「金錢」，充其量是趙兄弟組織的信物；會以「金錢」命名他們兄

14 過往學界對宗教與叛亂之間的關係，往往有以「宗教動員」(religious mobilization)說進行解釋的現象。「宗教動員」理論強調「信仰」與「行動」間的直接因果關係。但在這樣的解釋模式下，關於「集體活動」與地方政治、社會、經濟與文化等脈絡的解釋顯然不足，且過度偏重「千禧年」或「救世主」等「異端」預言對這些「集體行動」中所發揮的動員作用。

15 關於「被排除者的政治」(politics of the excluded)的討論，來自當代英國史家 Tim Harris 等人對「上層政治」(high politics)與「下層政治」(low politics)二分法的反省。見 Timothy Harris, ed., *Politics of the Excluded, c.1500-1850* (New York: Palgrave, 2001), pp. 1-29.

16 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 156。

弟組織，也僅是便宜行事。這樣的說法，比對過其他記載後，未免有套用「桃園結義」大論述與對地方社會脈絡避重就輕的問題。事實上，以「金錢」爲名並不是巧合，而是深具「地方宗教傳統」脈絡的選擇。在瑞安士紳黃體芳(1832-1899)的〈錢虜爰書〉中即對金錢會成立背景提供了迥異的說法：

> 趙起，平之錢倉人，充錢江埠役，其家臨江設飯鋪。朱秀三，平之江南河前人，賣藥為活，粗知醫。二人少習拳棒。先是，金華有賣筆者周榮，久客錢倉，詭稱於某山得金錢七，異日當大貴，遂與趙、朱等私鑄金錢，招村民入會。復有塑神像者繆元，鬻□□者孔廣珍，與其黨謝公達、劉汝鳳、張元等三人均合謀，錢倉汛外委朱鳴邦亦與焉。其地有北山廟，祀五顯神。眾對神結盟，無長幼俱呼為兄弟。每入會者，先詣趙起飯鋪受金錢一，出制錢五百文，歸諸會首。[17]

與劉那種「桃園節義」故事相比，黃提供更多具體細節。更重要的是，黃點出了「金錢」對趙兄弟組織的意義。如黃所記：來自浙西金華的「賣筆者」（算命先生）周榮及「某山金錢七」扮演著比「北山廟」的「五顯神」更關鍵的角色。也就是說，「金錢」並不是劉所言的「康熙十文錢」，而是由趙起等人販售給村民的私鑄銅錢。趙所鑄作的銅錢，並不是流通貨幣，而是地方社會中流通的「宗教商品」：保身符。[18]但由周榮、趙起等人所製作的「宗教商品」，又是如何得到溫州百姓的青睞？復次，雖說趙兄弟組織成員，不能被簡單地歸

---

17 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 91。本文是關於金錢會事件最早的記載。黃爲瑞安城關人，清咸豐元年舉人，同治二年(1863)進士。〈錢虜爰書〉從咸豐十一年六月二十六日（1861 年 8 月 2 日）到同治二年正月初一（1863 年 1 月 30 日），以日記形式，記載了金錢會事件對溫州地方社會所產生的衝擊。關於黃體芳的其他著作，可見俞天舒編，《黃體芳集》（上海：上海社會科學出版社，2004）。

18 對一般的溫州百姓來說，類似「宗教商品」的流通，在日常生活經驗中俯拾可見。甚至也有學者指出：帝國政府還會介入這些「宗教商品」的販售。最重要的例子，當屬道教的「張天師信仰」與他的「天師符」的販售。學者王見川引用莊宏誼的研究，指出：江西龍虎山的張天師在南宋末年，取得官方保護，並擁有天師符籙的專賣權。由於百姓相信天師符能夠辟邪，購買者頗爲踴躍，坊間僞造者亦頗爲常見，明太祖、明成祖等皇帝都曾下令嚴懲仿冒天師符者。這類符像多被百姓用來鎮宅辟邪，其中又以「天師騎虎像」最爲常見。參見王見川，〈張天師之研究：以龍虎山一系爲考察中心〉（嘉義：國立中正大學歷史研究所博士論文，2003），頁 81；莊宏誼，《明代道教正一派》（台北：學生書局出版社，1986）。

類爲「社會邊緣人」。[19]但持平而論，就算是被奉爲「趙大哥」的趙起，也只是飯鋪老闆而已。在這樣的狀況下，我們又要如何去解釋：何以這個兄弟組織會擴張爲「橫行鄉曲，道路之人，莫敢指其非，金錢之勢益張矣」的地方政治勢力呢？

循著黃文可見，與其說趙成立了兄弟組織，不如說趙起等人合夥成立了一個專事「宗教商品」的事業體(enterprise)。更有意思的是，在劉筆下被形容成「善望（塑）繪，有膽力，平時喜讀英雄書傳」的繆元，其實是一個「地方塑神像者」。不論如何，一個由飯鋪老闆、賣藥攤商、算命先生與塑神像者爲核心成員所組成的兄弟組織，到底是如何讓溫州百姓購買他們的「宗教商品」？如下文所揭示，將趙、朱、周與繆等人結合在一起的核心力量，並不是「桃園節義」式的兄弟情誼，或所謂社會邊緣人的「反體制(counter-culture)情結」，而是流傳在中國東南沿海地區近千年的地方齋教傳統。[20]

關於溫州地方齋教傳統與金錢會的互生關係，與金錢會有切膚之痛的孫衣言在其〈會匪紀略〉一文中指出：

> 有賣筆者金華周兆榮，流寓青田，粗識字，能卜卦，娶妻於青田小溪，以妖術教人吃菜。入其教者，出錢二百五十，投沸湯中煮，焚以符咒，取湯飲之，刀棒不能傷，謂之「銅錢壯」，聚於永嘉青田之山中。是時粵匪已陷處州，村民懼引寇，一夕糾眾掩之，毀其巢。而青田令亦

19 David Ownby, *Brotherhood and Secret* Societies *in Early and Mid-Qing China*, chapter 5.

20 相對於其他流行於地方社會的宗教傳統，學者對「齋教」(vegetarian cult)的研究開展得比較晚。廿世紀初期，法國學者 De Groot 在廈門地區進行田野活動時，即注意到地方「吃齋者」的活動。之後，比較有系統地去進行齋教的研究，則爲日本殖民政府對台灣所進行的舊慣調查。關於「齋教」的定義，根據王見川的看法：「齋教一詞在臺灣歷史文獻中，是個特定名詞，它意味以在家持齋修行爲特色的三個民間教派：龍華教、金幢教、先天道。滿清治臺期間，這三個教派各自流傳於臺灣。日本領台初期，一些調查者以『持齋宗』稱呼此三教派，至舊慣調查報告書，方正式以『齋教』統稱之。大正八年(1919)，總督府編修官丸井圭治郎編纂《臺灣宗教調查報告書》，也繼續沿用此一稱呼。從此，龍華教、金幢教、先天道變成爲『齋教』龍華派、金幢派、先天派，廣爲人知。」王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》（台北：南天書局有限公司，2006），頁 115。關於台灣齋教歷史的研究，另可見江燦騰、王見川編，《台灣齋教的歷史觀察與展望》（台北：新文豐出版公司，1994）。

名捕兆榮甚急，兆榮遂走溫州，流轉至平陽錢倉鎮，易名曰周榮。[21]

原籍金華的賣藥攤商兼算命先生周榮來自溫州鄰近的青田縣，並與「教人吃菜」的「地方宗教傳統」有直接的關係。根據上述的資料，至少可以肯定「銅錢壯」是周榮所屬之齋教傳統的「入會儀式」(rite of passage)。[22]又齋教聚會的場所，雖說不是人煙密集的集鎮，而是位於溫州永嘉縣與青田縣交界的山區，但也不能直接就將「秘密宗教」的「他稱」套用在周榮的教派上。況且，孫衣言的記載也足證，周榮與其教派的活動是對當地居民公開的，不然也無法「一夕糾眾掩之，毀其巢」。不論如何，經過這一場官民聯合鎮壓後，周也離開青田，轉往溫州發展。

澄清了周榮與齋教傳統的關係後，下一個問題是：何以周可以在短時間內，就重新在溫州建立群眾基礎，並發展成一股政治勢力？如下文將討論的，原先逼使周榮離開青田的齋教背景，正有助於他迅速地進入平陽的「文化權力網絡」，並因此在地方政治中迅速取得影響力。[23]這樣的發展自然與齋教傳統在溫州的流傳有直接的關係。

齋教傳統在溫州的發展，可以追溯到北宋末年。早在政和四年(1114)，北宋官員已經注意到帝國境內「以講說燒香齋會爲名而私置佛堂道院爲聚眾人之所者」，並下令「盡行拆毀」。[24]這道禁令對溫州與台州齋教傳統的衝擊，還遠不如數年後的方臘事件。[25]總之，關於溫州齋教傳統，可見最早的記載爲北

21 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 127-128。

22 關於入會儀式（又稱通過儀式）的討論，可見余光弘，〈A. van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《中央研究院民俗學研究所集刊》，期 60（1985 年秋季），頁 229-257。另可見羅士傑，〈略論清同治年間臺灣戴潮春事件與天地會之關係〉，《民俗曲藝》，期 138（2002 年 12 月），頁 279-303。

23 關於文化權力網絡(cultural nexus of power)的概念討論，詳見 Prasenjit Duara（杜贊奇）著，王福明譯，《文化、權力與國家：1900-1942 年華北農村》（上海：江蘇人民出版社，1995），特別是第二章。

24 徐松，《宋會要輯稿》（北京：中華書局據民國 25 年前北平圖書館影印本複製重印，1957），刑法 61。

25 宋帝國號稱是中國史上農民叛變發生次數最少的一個朝代。唯一一次大規模的農民叛變就是北宋末年東南沿海地區的方臘事件，見〔宋〕方勺撰，許沛藻、楊立揚點校，《泊宅編》（北京：中華書局，1983），頁 98-101。Kao Yu-kung（高友工）, “A Study of the Fang La Rebellion,” *Harvard*

宋宣和二年(1120)的一份官方報告：

> 溫州等處狂悖之人，自稱明教，號為行者。今來明教行者各於所居鄉村建立屋宇，號為齋堂。如溫州共有四十餘處，並是私建無名額佛堂，每年正月內取歷中密日，聚集侍者、聽者、姑婆、齋姊等人，建立道場，蠱惑愚民，男女曉聚夜散。[26]

從上文中，除了可以發現之前的禁令並未被徹底地執行外，較令人印象深刻的是「無名額佛堂」在溫州的流傳程度之廣。方臘事件後，如驚弓之鳥的北宋官員，對這些「私置佛堂道院」採取了更積極的治理態度。而這些散見於《宋會要輯稿》中的官方報告，提供了更多關於溫州齋教傳統運作的線索。從方臘事件爆發的宣和二年，一直到南宋嘉泰二年(1202)的近百年間，宋帝國雖持續對溫州地方齋教傳統頒布禁令，不過這也足證宋帝國官員根本無力禁斷該地方宗教傳統。雖說官方的查禁命令與行動，多是週期性的發布與偶發性的鎮壓，但細讀這些地方官員的報告，可以發現官員用以解釋何以無法「禁斷」齋教傳統的理由，百年來都差不多。[27]

進入南宋後，對該地方宗教傳統流傳程度最廣的記載，當屬莊季裕在《雞肋編》中，關於他所「聽聞」之溫州與台州地區「食菜事魔」的記載：

> 事魔食菜，法禁甚嚴，有犯者家人雖不知情，亦流於遠方，以財產半給告人，餘皆沒官。而近時事者益眾，云自福建流至溫州，遂及二浙。睦州方臘之亂，其徒處處相煽而起。聞其法：斷葷酒，不事神佛祖先，不會賓客。死則裸葬，方殮，盡飾衣冠。其徒使二人坐於屍傍，其一問曰：來於有冠否？則答曰：無。遂去其冠。……乃曰：來時何有？曰：有胞衣。則以布囊盛屍焉。云事之後致富。小人無識，不知絕酒

Journal of Asiatic Studies 24 (1962-1963), pp. 17-63.

26 徐松，《宋會要輯稿》，刑法 78。

27 官員往往會抱怨地方齋教在轉換名稱後繼續活動，導致難以掌握。因此，官員也多半以此為由，去跟上級長官交代。見徐松，《宋會要輯稿》，刑法 112。即便如此，偶爾也會有地方官對齋教徒採取極端行動。見〔宋〕洪適，《盤州文集》（北京：中華書局，1983），頁 98-101、107-114。

肉燕祭厚葬，自能積財也。又始投其黨，有甚貧者，眾率財以助，積微以至於小康矣。凡出入經過，雖不識黨人皆館穀焉。人物用之無間，謂為一家，故有無礙被之說，以是誘惑其眾。其魁謂之魔王，為之佐者，謂之魔翁、魔母，各誘化人。旦望人出四十九錢於魔翁處燒香，翁母則聚所得緡錢，以時納於魔王，歲獲不貲云。亦誦《金剛經》，取「以色見我為邪道」，故不事神佛，但拜日月，以為真佛。[28]

姑且不論學者糾纏已久的明教、摩尼教與食菜事魔的「起源爭議」。[29]但細讀莊的描述可以發現，首先，莊並未將「食菜事魔」與方臘事件劃上等號；復此，若去除因對「魔」望文生義所產生的恐慌與曲解，對溫州地方社會而言，官方口中的「食菜事魔」組織毋寧是「喪葬互助團體」。[30]其中最具爭議的魔王、魔翁、魔母的科層體系，往往是被望文生義地當做指控「喫菜事魔」為惡魔左道的主證。但即使不拘泥「魔」字，重新細讀資料，並還原於「日常生活」的脈絡中去做考慮的話，我們也很難去解釋：在宣和二年報告中所提到民間齋會中的「侍者、聽者、姑婆、齋姊」，與目前溫州地區的「拜經團體」又有何根本性的差異？[31]綜合上述的分析，筆者認為，若擺脫顯然「他稱」色彩濃厚的

---

28 〔宋〕莊季裕，《雞肋編》（北京：中華書局據琳琅秘室叢書本排印，1985），頁 9-10。

29 關於這一個「起源爭議」，王見川整理分析了陳垣、吳玲、劉南強等學者對此問題所提出的說法，王氏認為，摩尼教（亦稱景教、拜火教）與「明教」並沒有直接的關係，流傳於中國東南沿海的明教其實是佛教的地方異端團體。詳見王見川，《從摩尼教到明教》（台北：新文豐出版公司，1992），第一章。

30 關於「喪葬互助團體」的討論，可見王見川對齋教龍華派活動與儀式的討論。王氏認為：「除了『七天法會』之外，龍華派儀式中，最重要的儀式是『功德儀式』。這是一種安撫死者，救濟亡魂為目的的儀式。其主要的對象是派內齋友。當有齋友死亡，堂內齋眾即聚集起來，為死去的齋友做功德。這是同教互相合作，彼此關懷的時刻。……丸井圭治郎認為此一喪葬功德儀式，只限於齋友，並未服務其他人。其實，這是個錯誤的觀察。此一功德（儀式），並不限於齋友，一般人民家裡有喪事，亦可延請齋友做功德。」見王見川，〈龍華派齋堂的個案研究〉，收入氏著，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁 123。又莊吉發亦根據清宮檔案與地方志書，指出：「在地方社會中，存在所謂為了『喪葬互助』所成立的異性結盟的大眾組織：如父母會。這些組織其實跟天地會並無直接的關係。」見莊吉發，《清代臺灣會黨史研究》，頁 79-89。

31 最新針對蒼南縣「拜經團體」所進行的田野研究也指出，當地拜經團體的運作多可追溯至宋。復次，拜經團體的運作，透過「拜經」（念經）去「做功德」是很重要的一個動機。詳見鄭筱筠、陳劍秋，〈蒼南縣錢庫片拜經團體的信仰生活〉，收入金澤、陳進國主編，《宗教人類學（第一輯）》（北京：民族出版社，2009），頁 40-59。

「喫菜事魔」一詞，溫州的齋教傳統，根本就是地方社會中「喪葬互助」服務網絡中相當重要的一環。這也解釋了何以該「地方宗教傳統」可以一直存在於當地，並積聚了相當的影響力。

在南宋初紹熙四年(1193)浙江地方官員的另一篇報告中，也生動地描繪了十二世紀末溫州齋教傳統在地方社會中所扮演的積極角色：

> 浙右有所謂道民，實喫菜事魔之流，而竊自託於佛老以掩物議，既非僧道，又非童行，輒於編戶之外別為一族。姦淫汙穢甚於常人，而以屏妻孥、斷葷酒為戒法；貪冒貨賄甚於常人，而以建祠廟、修橋梁為功行。一鄉一聚，各有魁宿。平居暇日，公為結集，曰燒香，曰燃燈，曰設齋，曰誦經，千百為羣，倏聚忽散，撰造事端，興動工役，夤緣名色，斂率民財，陵駕善良，橫行村疃間。有鬬訟則合謀併力，共出金錢，厚賂胥吏，必勝乃已。每遇營造，陰相部勒，嘯呼所及，跨縣連州。工匠役徒悉出其黨，什器資糧隨即備具。人徒見其一切辦事之可喜，而不知張皇聲勢之可慮也。及今不圖，後將若何？[32]

若去除官方那種因無法控制所產生的焦慮，到了南宋，溫州的齋教傳統顯然是一個地方慈善組織。因此，若仍拗於官方的道德指控，將會忽視地方宗教傳統在地方社會中所起的政治作用。

以目前所見的資料而言，宋亡後，短短九十年的元帝國並未對溫州齋教的發展多有作爲。有明一朝，也僅在明初有過一次短暫的打擊行動：

> 溫州有邪師曰大明教，造飾殿堂甚侈，民之無業者咸歸之。君〔熊鼎〕以其瞽俗眩世，且名犯國號，奏毀之，官沒其產，而趨其眾為農。[33]

寥寥數句「打擊邪教」的記載，卻也證實了溫州齋教傳統在明初已建立相當大的勢力。但這一場打擊並未對齋教傳統造成太大的影響。據晚明人朱國禎(1557-1632)的記載，明萬曆年間，鄰近溫州的閩東福寧縣、興化府與連江縣等

32 徐松，《宋會要輯稿》，刑法 130，紹熙四年(1193)。

33 該段記載原出自宋濂，《宋學士文集》，轉收入孫衣言、孫詒讓編，《甌海軼聞》（上海：上海社會科學出版社，2005），頁 1214-1215。

地的齋教徒都「往往奉溫州教主」。[34]這足證在明亡之前，溫州已然爲齋教傳統的區域傳教中心。

入清之後，總體地說，地方官員對該地方宗教傳統，已是從認知到在地方社會有「朦朧存在的一群人」，推進到可以具體地掌握這些組織者的「家族」網絡關係。[35]就溫州齋教傳統入清後的發展而言，在乾隆十三年(1748)年閩東建安與甌寧兩縣的「老官齋教」一日暴動發生之前，清帝國並未對此一地方齋教傳統有過多干涉。[36]雖說該老官齋暴動事件僅維持一天，參與的人數也不多，但官員還是大費周章地以「謀逆」大罪去制裁這些齋教徒。[37]馬西沙、韓秉方以老官齋爆動後，官方所錄集的口供資料進行的分析指出：在康熙末年間，一支由浙江處州府慶元縣姚姓家族所傳佈的老官齋教，已在溫州地區廣泛流傳；復次，老官齋教的「祖堂」就在溫州府的永嘉縣境。[38]此後，浙江地方官員於嘉慶十九年(1814)與道光十三年(1833)分別發動兩起針對老官齋教的打擊行動，並逮捕了大批齋教信眾。最令清帝國官員感到詫異的是：組織與傳播老官齋教的核心成員，很多都是擁有生員或貢生資格的「儒生」。[39]這樣的發

34 朱國禎(1557-1632)，《涌幢小品》（台北：新文豐出版公司，1997），卷 32。

35 關於這方面的討論，可見 *Modern China* 1982 七月號上的文章，尤其是 Susan Naquin（韓書瑞）, “Connections between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China,” *Modern China* 8:3 (July 1982), pp. 337-360.

36 歷朝對齋教的描述，不是著墨於其吃齋的生活習慣，就是使用道德價值判斷言語去「污名化」其聚會及儀式。值得注意的是，雍正年間福建巡撫劉世明以所轄「習無爲羅教者闔家吃齋，臣通飭嚴禁」上奏，雍正皇帝要求下達指示。已下令嚴查羅教的雍正皇帝批示云：「但應禁止邪教惑眾，從未有禁人吃齋之理，此奏甚屬乖謬紛擾」，予以駁回。見蔣良騏，《東華錄》（北京：中華書局，1980)，卷 31，頁 508。

37 關於乾隆十三年閩東老官齋教起事，見故宮博物院文獻館編，《史料旬刊》（北京：商務印書館，1930-1931）。興立邪教與謀逆大罪的內容，見〔清〕李瀚章等纂修，《大清律例彙輯便覽》（台北：成文出版社據光緒十九年刊本影印），卷 23，〈刑律賊盜上〉，頁 2685-2687、2873。

38 關於「齋教傳統」，特別是其在東南沿海地區的發展，可見馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1991），頁 351-386。

39 比方說，根據道光十三年閩浙總督程祖洛的報告，稱道光七年(1827)，溫州老官齋姚氏家族的姚海及其家族成員「起意復興羅教，傳教斂錢」。見硃批奏摺，道光十三年九月三十日閩浙總督程祖洛奏摺，轉引自馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 358。更早之前對溫州齋教傳統的查禁，還可見雍正年間溫州的「范子盛教案」。關於此案的資料，收入陳瑞贊編注，《東甌逸事匯錄》（上海：上海社會科學出版社，2006），頁 145-146。

現顯然震撼了有「教化地方」之責的帝國官員。但若將這一個具地方齋教傳統性質的團體還原為擔負地方喪葬互助與宗教慈善的大眾組織的話，倒也不難理解何以生員與貢生會熱心參與。除卻所謂的「邪教」論述，官員用以鎮壓老官齋教的理由，是畏懼該教派利用其宗教權威（宗教服務）進行斂財並累積地方實力。順此邏輯，馬、韓兩位學者更申論道：「在清中葉時，老官齋教已經建立起一個『組織嚴密、等級分明、以姚姓家族為核心的龐大的秘密地下宗教王國』。」[40]姑且不論官員對老官齋教的打擊與「秘密地下宗教王國」之說，筆者更有興趣的問題是：這顯然充滿「家長保護思想」的「邪教論」背後，以家長自居的帝國官員，到底是要保護誰？真是要保護「赤子」百姓免受「邪教」的侵逼，抑或要保護自己在地方政治中壟斷的論述地位？

對照明初對熊鼎的打擊活動可以發現：入明以來，溫州的齋教已經是一個結合宗教、家族並擁有相當影響力的地方網絡體。這一個地方網絡體也是一個資源整合平台，提供包括喪葬互助、販售神符等宗教商品、念經行善做功德等「宗教服務」，從而累積其地方影響。這樣的發展策略與傳播與組織老官齋教的姚姓家族、甚至於一般溫州地方菁英其實並無二致。[41]就算官方屢以「邪教」為名意圖打擊此一地方宗教傳統，但它早已「嵌入」(embedded)地方百姓的文化權力網絡中。單憑官方片面說法所建立起來的「神聖家族」形象，在多大的程度上可以澄清地方宗教傳統在地方政治中所發揮的作用，仍待查考。殆無疑義的是，至少從宋以來，溫州齋教是被官方論述所「邊緣化」的地方宗教傳統與「被排除」的政治力量。[42]

---

40 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 351。專文關於老官齋教的研究，另可見戴玄之，《中國秘密宗教與秘密社會》（台北：學生書局出版社，1990），頁 49-52、840-852。

41 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 358-359。

42 從另一個角度來說，咸同年間的溫州金錢會也可以理解為地方齋教傳統所建立的「神明會」。學者認為「神明會」是鄉村的祭祀組織，也在地方社會中發揮社會整合的作用。見王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，收入氏著，《清代臺灣社會經濟》（台北：聯經出版事業股份有限公司，1994），頁 295-372。之後，Sangren 以桃園大溪的土地公信仰為例，結合 Skinner 的市場理論，亦有類似結論。見 P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987)。又見 Gary Seaman, *Temple Organization in a Chinese Village* (Taipei: The Oriental Cultural Service, 1978)。就史料的討論而言，筆者認為

三、從「金錢會」到「金錢義團」

澄清溫州齋教傳統與金錢會的互生關係後，我們可以理解何以來自外地的「喫菜者」周榮跟他的「銅錢壯」可以在平陽地區迅速流行。[43]當然這也與農民「趨吉避禍」的心態有關。不過，購買趙起的銅錢，也未嘗不可視爲平陽百姓對趙兄弟組織發揮政治作用的認同。如下文所示，結合齋教傳統的金錢會將與咸豐初年以來的「地方軍事化」政策結合，並轉化成爲「金錢義團」。所謂的金錢會事件，就是金錢義團與瑞安孫鏘鳴建立的「安勝義團」——俗稱白布會——之間的武裝衝突。[44]

金錢會成立之初，並不是如過去「宗教動員」論者主要依據官方事後的報告所推測的：一成立就形成「風吹草偃」之效。透過孫衣言的記載可知，事實上，金錢會成立後，很快就面臨來自不同地方勢力的權力傾軋。來自平陽萬全地區，先是協助趙製作「銅錢」的銅匠王秀錦，因見到販賣「金錢」有利可圖，因此自行鑄作販賣。趙等人面臨「專賣權」被挑戰的窘境，因「惡其攘利」而與王拆夥，並指控王賣的是假錢。不過，趙的指控並未對王的銅錢生意造成威脅。反倒是王逕行宣布與趙切割，並繼續在萬全地區銷售他的「宗教商品」。對此「侵權行爲」，趙等人雖說心懷怨憤，但也無可奈何。至此，平陽縣東半

Barend ter Haar（田海）的討論架構則最有參考價值，見 Barend ter Haar, “Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study,” *Studies in Central and East Asian Religions* 8 (1995), pp. 1-43.

43 根據浙江瑞安地方菁英趙鈞(1786-1866)於咸豐八年五月二十七日的日記中指出：他住在平陽的親戚也都購買了趙起金錢會所販賣的銅錢。見周夢江整理，〈趙鈞《過來語》輯錄〉，《近代史資料》，1979 年第 4 期（總 41 號），頁 155-156。又據筆者 2009 年 11 月在溫州蒼南地區進行的田野調查發現，當地在爲泥塑的神明進行開光儀式前，往往會在神像腹中置放包括銅錢、五穀子、書有神像開光日期與神像捐贈者姓名的黃布一塊。因此周榮所聲稱的「深山得金錢七」，也極可能與地方神有關。筆者推測，周榮跟他的「銅錢壯」能夠流行，除了齋教因素外，可能也跟他以「來自神像的『金錢』可以『保平安』」爲宣傳，來吸引平陽百姓購買有關。近年來哈佛東亞系學者 James Robson 在湖南地區進行的田野調查亦指出，湖南地區的神像腹中也往往都藏有經卷。目前 Robson 仍持續進行對這些經卷內容的研究。

44 據李世眾的研究，他認爲金錢會事件是溫州地區「上層士紳」與「下層士紳」在地方政治領域的對抗故事。見李世眾，《晚清士紳與地方政治：以溫州爲中心的考察》（上海：上海人民出版社，2006）。

部與瑞安縣沿海地區的「金錢」生意變得由王所壟斷。[45]

咸豐十年(1860)冬，雙方劍拔弩張的對峙關係終於遇到引爆點。先是年初，王秀錦的合夥人平陽貢生程秀錦（又作程杰）的兒子（黃體芳則記爲姪兒）因案繫獄，按律該當問斬。判決確定後，平陽縣城即盛傳程將聚眾劫獄。溫州地方社會對咸豐五年(1855)初發生於樂清縣的瞿振漢戕官事件仍是餘悸猶存，[46]因此新上任的縣令翟惟本亟思如何預防劫獄發生，卻一直找不到有效的辦法。[47]聽聞了翟惟本面臨的窘境後，時爲平陽縣錢倉汛外委（武職）的金錢會核心成員朱鳴邦，鼓動趙起利用此一新開放的「政治參與」渠道去建立與地方官員的關係，從而也或可擴大金錢會在平陽地區的勢力。[48]趙同意朱的策略，決定動員他的金錢會眾前往平陽縣城：

> 諸會首欲鼓眾而無名，乘此糾黨數千人，陽若為官府仗義者，由錢倉

[45] 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 91。孫衣言，〈會匪紀略〉，收入同書，頁 128。

[46] 關於樂清瞿振漢事件的研究，見羅士傑著，〈地方神明如何平定叛亂：楊府君與溫州地方政治，1830-1860〉，《溫州大學學報（社會科學版）》，卷 23 期 2（2010 年 3 月），頁 3-15。

[47] 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 91。孫衣言，〈會匪紀略〉，收入同書，頁 128。依例文職縣令並無軍權。地方軍隊的指揮控制權基本上爲武官體系所掌握，文官不可過問。詳見劉子揚，《清代地方官制考》（北京：紫禁城出版社，1994），頁 110-113。除了「巡檢」外，縣令可用以維護地方治安的工具僅有缺乏效率的「保甲」。關於縣官治安職權的討論，見瞿同祖著，范忠信、晏鋒譯，《清代地方政府》（北京：法律出版社，2003 年新版）。另外，戴炎輝根據北台灣淡新檔案所做的「鄉治」研究，亦有可觀之處。不過，雖然同爲研究「法律史」，戴、瞿二人對國家在地方社會「權威形象」的理解，則顯然有所不同。瞿氏認爲「保甲」或廣義的「鄉治」制度多爲具文，而戴氏則持相反的看法。見戴炎輝，《清代台灣之鄉治》（台北：聯經出版事業股份有限公司，1979）。又，清中葉以後，武員所主掌的綠營也已敗壞。面臨這樣的變化，地方官員不分文武的對應之道是：尋覓人員與財源建立武裝部隊去維持轄區的平靜。這也正是日後「地方軍事化」的重要背景。對於此一歷史變遷過程的討論，除了孔菲力的「地方軍事化」(local militarization)外，羅爾綱的軍事制度研究亦相當可觀，見氏著，《湘軍新志》（台北：黎明文化事業公司，1988 年再版）。另見許雪姬，《清代臺灣的綠營》（台北：中央研究院近代史研究所，1987）、羅士傑，〈清代台灣的地方菁英與地方社會：以同治年間的戴潮春事件爲討論中心(1862-1868)〉（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2000）與許毓良，〈清代臺灣的軍事與社會——以武力控制爲核心的討論〉（台北：國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，2004）。

[48] 朱鳴邦亦是金錢會的創會成員。關於外委職位在清代地方軍事史的討論，見許毓良〈清代臺灣的軍事與社會——以武力控制爲核心的討論〉（台北：國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，2004），頁 43-47。

> 直抵西門，刀槍耀日，旗幟連雲。趙起、朱秀三握劍持旗，率隊盡毀程家房屋數所，其服物山積，焚之。翟令以是感其恩，犒之金帛。此後秀錦勢衰，遂至郡改充義勇。[49]

據黃所記，趙起率領來自錢倉的百姓前往縣城壓制程殿英的政治勢力。趙的行止與瞿振漢事件其實如出一轍。不同的是，瞿一入縣城便殺害了都司姚武城，並導致典史（縣級典獄長）趙映南自殺，樂清縣令康正基還因此逃往鄰近的麗水縣。[50]此次趙起率眾開進平陽縣城之舉，則一方面打擊了王秀錦的勢力，另一方面也「展示」了金錢會的組織實力。趙的「義舉」所產生的政治效益，並不只有「翟令以是感其恩，犒之金帛。此後秀錦勢衰，遂至郡改充義勇」而已。更關鍵的是在領到縣令的封賞後，趙便可利用來自官方的「象徵資本」(symbolic capital)去進一步推展其影響力，並從而牽動平陽地方政治勢力的重組。這樣的發展，如黃體芳所記：

> 諸會首自以為有德於翟，益橫行，威脅諸富戶，使出錢穀助軍資，會中有人犯法者，官不敢問。或議其不道，則劫殺之以徇，尋仇讎殆無虛日。[51]

近似的發展，也可見於同時期台灣彰化縣戴潮春事件中的「天地會」。[52]親歷戴案的林豪(1831-1918)點出了類似的發展過程：

> 潮春既家居，乃招集舊黨為天地會，請邑令給戳，假名團練，自備鄉勇三百名隨官捕盜，官倚重焉。自潮春擴充斯會，豪右斂手，行旅便之，愚民安之，無不樂從，有佈賄重金使得竄名會中者。……其黨之上簿者，已多至十餘萬。迨同治元年，高廷鏡免〔時任彰化縣令〕，雷以鎮接任，仍倚潮春辦事。[53]

---

49 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 91-92。

50 林大椿(1812-1863)，〈紅寇記〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 14-18。

51 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 92。

52 羅士傑〈清代台灣的地方菁英與地方社會：以同治年間的戴潮春事件爲討論中心(1862-1868)〉（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2000），頁 115-116、120-122。

53 林豪(1831-1918)，《東瀛紀事》（台北：台灣銀行經濟研究室編，1957），頁 1-2。

因此，趙、戴兩人幾乎在同一時間把兄弟組織轉化成「團練」。這並不是一個巧合，事實上，從趙、戴兩案中可以看到類似的地方政治「去中心化」的發展：地方菁英利用了清帝國新近擴大的「政治參與」管道，組織團練，去擴張地方勢力。所產生的效益有二：首先，提供了地方官可用的武裝力量；復次，原先被排除在帝國政治體系外的地方力量，能上升到地方甚至全國性的政治權力場域中。[54]

金錢會開進平陽縣城後，據聞就有親近瑞安孫家的平陽居民，越過翟惟本向溫州知府志勛告發，要求查辦金錢會。這顯然是來自瑞安孫家的安排，但反而加速了金錢會的合法化進度。平陽縣令為了解決來自上司的問難，與尋求更有效地控制趙起的組織，因此聯絡了另一個團練組織首領朱漢冕，與趙進行談判。不久，趙起同意將金錢會正式納入平陽縣官方團練管理機制中。[55]值得一提的是，原本金錢會之名與「銅錢壯」有直接的關係，但在官民協商後，金錢會在官方系統中被重新定名為「金錢義團」。隨後所產生的官方解釋中：金錢二字脫離了原先的地方宗教傳統脈絡，變成是取趙根據地金鄉與錢倉地名的首字來組成。[56]可見，官方是有意識地要淡化該「義團」的宗教色彩。對趙而言，他還需要一個「公開的儀式」，去向地方社會證明他的組織已經取得官方的背書。這個背書儀式，依孫衣言的記載，則顯然是一個宗教色彩濃厚的「祭旗」儀式：

> 於是起豎旗平陽城南，逼平陽縣知縣翟惟本、平陽副將王顯龍共祭旗。民以為官皆從賊也，爭受賊偽錢。而道府謂賊真為練，不復言辦賊，賊益不可制。[57]

---

54 類似的討論，可見 Tim Harris 等人對英國地方政治的討論。詳見：Tim Harris, ed., *The Politics of the Excluded, c.1500-1850* (New York: Palgrave, 2003)。

55 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 128-129。在孫衣言筆下，擔任「江南團董」的地方菁英朱漢冕因此調停作為，被孫指控為「奸人」。

56 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 128-129。

57 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 129。關於祭旗儀式的討論，詳見 David Ownby（王大為）, *Brotherhood and Secret* Societies *in Early and Mid-Qing China*、Barend ter Haar（田海）關於天地會儀式的討論：*Ritual and Mythology of the Chinese Triads:*

此一「豎旗」儀式帶來的邊際效應，可從下面幾點觀察。首先，趙劊除了王秀錦的勢力，同時獲得了地方文武官員的背書。另一方面，透過趙、戴兩案的討論，也可以發現，清帝國正在調整長久以來對地方社會中「異姓結盟」的政策。關於清帝國對「異姓結盟」的強硬態度，可見大清律中的規定：

> 凡異姓人，但有歃血為盟焚表，結拜兄弟者，照謀逆未行律。……凡不逞之徒，歃血為盟，轉相連土豪、市棍、衙役、兵丁，彼倡此應，為害良民，……地方官如不准理，又不緝拏，惟圖掩飾，或至蠭起為盜，抄掠橫行，將地方文武各官革職，從重治罪。[58]

學者認爲這道法令就是所謂的「天地會條款」。[59]但若回歸到地方政治的發展脈絡，嚴厲查禁異姓結盟，除可預防「謀反大逆」外，眞正的用意何嘗不是想要抑制宗族以外的「組織力量」在地方社會發展。[60]

依此邏輯，清帝國自然將與「兄弟組織」共生的「邪教」視作「謀逆」。[61]

Creating an Identity (Leiden; Boston: Brill, 1998)，與 Paul R. Katz（康豹）針對 1915 年台灣西來庵事件中祭旗儀式的精采討論：*When Valleys Turned Blood Red: The Ta-pa-ni Incident in Colonial Taiwan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005)。

58 〔清〕李瀚章等纂修，《大清律例彙輯便覽》，卷 23，〈刑律賊盜上〉，頁 2887-2895。

59 這樣的說法，散見許多針對近代秘密社會的研究中，在此並不逐一列舉。舉其大著者，可見秦寶琦，《中國地下社會》（北京：學苑出版社，2009）；赫治清，《天地會起源之研究》（北京：社會科學文獻出版社，1996）；蔡少卿，《中國秘密社會》（上海：上海人民出版社，1989）。

60 對宗族的討論，多數的研究是鎖定在「宗族」如何作爲一種穩定帝國體系的「親屬組織」。這個取徑其實來自於社會人類學家 Freedman 關於中國東南沿海地區「宗族組織」的經典研究，見 Maurice Freedman 著，劉曉春譯，《中國東南的宗族組織》（上海：上海人民出版社，2000 年新版）與王銘銘，《社會人類學與中國研究》（上海：三聯書店，1997）。之後，鄭振滿根據在福建地區蒐集到的地方資料進一步建立了「動態特徵的家族結構模型」。詳見鄭振滿，《明清福建家庭組織與社會變遷》（長沙：湖南教育出版社，1992）。另外，Michael Szonyi（宋怡明）以福州地區的黃姓家族所進行的研究，則更進一步地指出，「宗族建構」作爲一種「認同」的實踐在地方社會中所發揮的作用，見 Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2002)。此外，人類學家 Steven Sangren 對「親屬理論」的討論，在此亦值得一提。見 Steven Sangren, "Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship," *Journal of Asian Studies* 43:3 (May 1984), pp. 391-415。

61 關於清初至中葉，清帝國對所謂「秘密教門」的查禁活動的討論，相關論述其實很多。在此姑舉一例：鄭永華，《清代秘密教門治理》（福州：福建人民出版社，2003）。謀逆罪的罰則如下：「凡謀反及大逆但共謀者，不分首從皆凌遲處死。祖父、父子、孫兄弟及同居之人，不分異姓及伯叔父兄弟之子不限籍之同異，男年十六以上，不論篤疾廢疾皆斬。其男十五以下及母女妻妾姊妹，若子之妻妾，給付功臣之家爲奴。」見〔清〕李瀚章等纂修，《大清律例彙輯便

依官方定義，「邪教」成立的條件有二：分別是「散布邪說」與「誆騙錢財」。但耐人尋味的是，會招致官方展開查緝行動的重點，並不見得是「異端邪說」，但確是不爲官方意識型態所能涵蓋的大眾組織，在地方社會中所發揮的組織作用。[62]

雖說有清一代始終未改變律令系統中對「異姓結盟」與「興立邪教」的嚴厲罰則。對比上文，確也呼應了黃宗智所點出之清帝國律令體系普遍存在「表達」與「實踐」落差的問題。[63]台灣戴潮春與溫州趙起的個案就充分展現這一個落差。清帝國確實有透過律令去「表達」對地方社會中「異姓結盟」與「興立邪教」的反對態度。但以「實踐」面來論，地方官員爲了解決在地方政治環境中的困境，還是選擇與地方組織合作。爲了弭平「表達」與「實踐」之間的落差，官員還必須主動給予這些涉嫌「謀反大逆」的兄弟組織一個合法的位階。這樣對宗族以外地方政治勢力發展的鬆綁，充分展示了清帝國官員利用政治手段，迴避法律與道德的規範，以實際因應時局變化來維持其地方政治中的地位。這樣的作法，其實也替「地方菁英」特別是所謂的「被排除者」，提供一個新的政治參與管道。此渠道一開，之後的政權都無法再以傳統的方式，去重新建立在地方社會中的政治權威。

面對「被排除者」利用新的政治參與管道在地方社會崛起所引起的「去中心化」的政治格局，原本與地方官分享政治權力的「科甲士紳」[64]及其親近勢

覽》，卷 23，〈刑律賊盜上〉，頁 2865-2867、2873。

62 細讀該律，更大的部份是官員抱怨地方有濫用邪教律誣告他人的問題。更有意思的是，創辦邪教與誣告他人興立邪教的罰則竟然是一樣的。「邪教律」已是地方社會中「借刀殺人」的「政治鬥爭」工具。這也坐實了往往清帝國官員最關切的，並不是轄區內是否真有「邪教」的活動，而是其任期的平靜與否，遑論很多邪教的指控根本就是誣告，地方官要是過於主動查緝，可能還會招致更多的麻煩。因此也才會出現創立邪教與誣告他人成立邪教的罰則是一樣重的現象。

63 黃宗智，《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》（上海：上海書店出版社，2001）。原書爲英文，1996 年由史丹佛大學出版社出版。

64 關於「士紳」在中國社會功能的討論，早期的研究多以所謂的「紳權」爲討論核心，可見費孝通、吳晗，《皇權與紳權》（上海：觀察社，1937）。基本上，費、吳兩人將士紳視爲帝國的統治工具。又張仲禮利用地方志去分析明清兩代「士紳階層」的組成方式，並將士紳分爲「上層士紳」與「下層士紳」。張的另一個重要發現是：太平天國後，所謂「異途」（透過捐納取得功名）的士紳已經超越「正途」的（通過考試），並由此說明帝國政府對「士紳集團」控制

力，自然也不甘袖手旁觀，而是更積極地想鞏固其地方利益。金錢會事件就是溫州這新舊兩股地方政治勢力的對決。

在金錢會興起前，除了地方官員外，溫州地區最具政治聲望的家族爲瑞安孫家。開創該家族的地方勢力的代表性人物有三：分別爲孫鏘鳴、孫衣言(1815-1894)昆仲及孫衣言之子孫貽讓(1848-1908)。[65]孫家的政治影響力起源於科甲：孫鏘鳴爲道光廿一年(1841)進士，先授翰林院編修；道光三十年(1850)外放廣西學政，任滿後於咸豐三年(1853)以「回籍省親」爲由，回到瑞安本籍。不久，孫鏘鳴以「轉奉上諭，著其在本境團練鄉勇爲防堵地」，留在瑞安辦理團練。孫鏘鳴自稱此後數年間到同治元年金錢會事平返京任職爲止，他一直是以「在籍京官」的身分在本籍辦理團練事宜。[66]其兄孫衣言則爲道光三十年進士，授翰林院編修，咸豐八年外放爲安徽安慶知府；但因爲安慶當時仍爲太平軍所佔，苦等無法就任，遂於咸豐九年(1859)三月奏請「引疾歸休」，回到瑞安本籍。[67]孫衣言之子孫詒讓除了在考證學上的成就外，他在清末溫州新式地方教育體制的建立過程中，也扮演了領導者的角色。[68]

此外，孫家在溫州地區特出的政治勢力，與其在仕途所累積的人脈亦有直接的關係。孫鏘鳴於道光廿七年擔任會試考官，因薦舉李鴻章(1823-1901)與沈葆楨(1820-1879)，而與兩位晚清重臣建立了終身的師生之誼。[69]其兄孫衣言也

能力的下降。見張仲禮，《中國紳士研究》（上海：上海人民出版社，2008 年新版）。

65 孫鏘鳴撰，胡珠生編注，《孫鏘鳴集》（上海：上海社會科學出版社，2003）；孫延釗撰，徐和雍、周立人整理，《孫衣言孫貽讓父子年譜》（上海：上海社會科學出版社，2003）；張憲文編，《溫州文史資料第五輯：孫貽讓遺文》（溫州：浙江省溫州市委員會文史資料委員編，1989）。

66 孫鏘鳴撰，胡珠生編注，《孫鏘鳴集》，頁 726-729。

67 孫延釗撰，徐和雍、周立人整理，《孫衣言孫貽讓父子年譜》，頁 36-40。

68 孫詒讓在溫州地方教育所扮演的角色，見孫延釗撰，徐和雍、周立人整理，《孫衣言孫貽讓父子年譜》，頁 468-478；張憲文編，《溫州文史資料第五輯：孫貽讓遺文》，卷 1，頁 25-48；朱芳圃編，《孫詒讓年譜》（上海：上海書店，1992 年重印）。

69 孫鏘鳴於 1901 年辭世，孫的墓誌銘是由李鴻章的貼身秘書繆荃孫所撰。至於孫家與沈葆楨的關係，金錢會事平後，孫衣言前往沈葆楨位於福州的官邸作客並盤旋數日，可見彼此交情匪淺。見孫衣言，〈赴皖日記〉，收入孫延釗撰，徐和雍、周立人整理，《孫衣言孫貽讓父子年譜》，頁 368-418。

循類似的模式與曾國藩建立主從情誼。[70]不由分說，這樣的官場網絡關係，自然可以轉化成孫家在溫州地方政治領域運作的重要資本。但也如下文所將討論的，在「外地」官場所累積的政治資本，並不見得一定可以在「本地」政治的脈絡中發揮等值的作用。

當孫鏘鳴於咸豐三年春回到瑞安本籍時，對溫州百姓來說，遙遠的太平軍與北京的皇帝都比不上周遭最實際的生計威脅。這可從孫氏昆仲的蒙師瑞安人趙鈞(1786-1866)於咸豐三年八月廿六日的日記中看出端倪：

> 有時念及時事，如兵戈、水火、疾病、訟獄，罹其患者，不知凡幾。試列言之：一、南北失守州縣，民遭塗炭，大家世族，身家莫保。二、到處土匪劫掠，富室被害者比比。三、官吏貪酷，上下相庇，民屈莫申。四、饑民流離，妻子死亡莫測。五、訟獄紛紛，理不勝理，而又無留心民瘼之官，惡人放膽。六、貪人牟利，穀價日昂，致使村村設禁，米不流通，貧者益困。七、舊冬瘟疫傳染，邑人因之斬祀者不少。八、文武官不盡厥職，海匪膽張，謀生路狹。九、人家不肖子弟，好訟生事，轉受刑辱，敗其家聲。十、貪人因訟喪身，子孫不得申雪。十一、各村無賴之徒，糾黨橫行，以強脅弱，以貧制富，害不勝言。十二、山崩土陷，壓死民人，大風大水，民遭漂沒。凡此等類，更是難數。[71]

從趙的陳述中可見，除了天災以外，十九世紀中葉溫州百姓所面臨的生計威脅，許多根本就是牽涉到社會與政治秩序之「人謀不臧」的問題。對這些「人禍」的討論，許多解釋簡單歸咎於清帝國治理能力的下降。這類明顯簡化的解釋，根本無助於實際問題的澄清。[72]筆者認爲，趙鈞所點到的現象，是根本性

---

70 孫衣言的「房師」爲曾國藩。孫衣言入翰林院，之後擔任曾國藩的幕僚。同治二年曾氏曾推薦孫衣言出任安徽省的廬鳳潁兵備道。可以說，曾國藩對孫衣言是有知遇之恩的。見羅爾綱，《湘軍新志》，頁 252-253。

71 周夢江整理，〈趙鈞《過來語》輯錄〉，《近代史資料》，1979 年第 4 期（總 41 號），頁 155-156。

72 針對清帝國統治力量下降的討論，過去往往直接歸咎於官員與制度的腐敗。但不容忽視的是，許多學者、特別是從「制度史」的角度出發者，多半認爲清帝國的制度，包括體系內防弊設計

地反映了清中葉以來，地方政治在「去中心化」的發展過程中所衍生的種種必須解決的問題。

透過趙鈞的描述，可以歸納出在地方政治領域中所發生的三個主要變化：首先是溫州地方官已漸次失去長久以來的「道德權威」的政治形象。復次，往往被視爲「惡俗」之「好訟」現象的興起，則何嘗不可理解爲：傳統社會「長老統治」之政治權威體系下的「無訟文化」也正在面臨挑戰與轉型。[73]正是因爲傳統的道德權威已經無法有效地弭平地方社會所面臨的爭端，因此才會尋求其他包括訴訟在內的管道去解決。最後，「無力者」或「被排除者」必須互結組織，形成草根政治力量，以爲自保。如此「糾黨盛行」的現象，除了一方面體現地方政治「去中心化」的歷史過程，另一方面，也同時預示了日後「大眾組織」在地方政治中所要扮演的關鍵角色。

總之，清帝國地方官員與地方社會的政治權力關係，已從「家長色彩」濃厚的「保護關係」而漸次走向「利益取向」的競逐關係。換句話說，傳統社會以儒者「道德光環」爲基調的家長統治關係，已經無法有效地處理與面對地方社會勢力崛起所引發的種種變化。[74]當地方社會中的「博奕」的競逐關係正式浮上檯面，並堂而皇之進入官方「統治性」(governmentality)的討論脈絡時，新的「政治文化」(political culture)所引發之政治秩序「去中心化」的現象，從而成爲晚清以來中國政治環境變遷的主要議題。[75]

與官員的遴選與任期制度等，還是有相當可觀之處。見許雪姬，《清代臺灣的官僚體系：北京的辮子》（台北：自立晚報文化出版社，1993）與魏秀梅，《清代之迴避制度》（台北：中央研究院近代史研究所，1992）。

73 關於「長老統治」與「無訟文化」的討論，見費孝通，《鄉土中國》（上海：商務印書館，1947），特別是第九至十一章。

74 針對傳統父權政治體系崩潰過程與政治文化變遷的討論，筆者認爲最佳者爲美國史家 Lynn Hunt 的成果，她利用身體政治的概念，去討論法國大革命前後政治文化的變遷。見 Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1993).

75 清帝國與地方社會當時面臨最關鍵的挑戰是，博奕需要規則方能稱爲博奕。弔詭的是，帝國與地方社會進行博奕的過程，同時也是規則建立的過程。在金錢會事件發生前後的溫州，百姓已對過去沿用的體制失去信心，但新的體制卻仍還在形成中。像這樣強調「動態平衡」的國家與社會的競逐關係，反倒變成了體制的一部份。針對這一個問題的解決，學者孔菲力認爲問題的核心應該是憲政，或說如何以憲法去進行國家權力體制的重建。見 Philip A. Kuhn, *Origins of the*

在這樣的狀況下，長久被視爲道德權威捍衛者的帝國官員與科甲士紳，也無法倖免於這樣的競逐格局中。甚至官員與士紳還會工具化其「道德權威」去鞏固自身利益，而這也導致了「道義經濟」(moral economy)崩潰的現象。這個現象，從溫州對於當時帝國財政缺口擴大速度過快所引發「勒捐」問題的討論，可見一斑。[76]據趙鈞在咸豐四年(1854)的描述：

> 現在十室九空，朝廷又下捐輸詔。州縣乘上官意旨，只圖取媚，不顧大體，時謂之勒捐，聞者驚駭。黃撫軍〔宗漢〕嚴札州縣，著依限照數，令各殷戶趕緊捐納，否則動用大簽，拘提如重犯。[77]

上文可見地方官對地方社會所造成的巨大財政壓力。但這樣的變化並非一朝一夕，早在道光廿四年(1844)間，趙在農曆春節前的日記中，也曾對瑞安縣令有以下的批評：

> 邑令有父母之名，應有父母之情，乃借勢肆毒，民不聊生，脂膏日竭，控告無門。以愚觀之，當今天下大勢，誤國家者，縣令也。時趙令景銘無政不酷，視民如仇，事事令人欲哭。而催科政急，糧價更增，又其餘也。[78]

從兩段相差十年的記載，可看到清帝國與地方社會互信基礎所發生的變化。值得注意的是，溫州地方社會確也產生了他們的對應之道：

> 現在大吏札屬勸捐軍需一事，初意在勸，而其勢漸至於勒。一至於勒，弊外有弊，弊中又各有弊，害難言盡。何以言之，瑞邑主其事者為孫編修〔孫鏘鳴〕，領局者為沈教諭〔沈丹書〕，分任勸捐局紳，為胡棣甫，許岳甫。⋯⋯誰知局中人各自庇其親戚知好，弊端一開，通邑

Modern Chinese State (Stanford: Stanford University Press, 2002)。但孔的討論還是針對統治菁英出發，例如魏源與馮桂芬等人的見解，至於對地方社會如何自行找出解決方式的過程，顯然並未有過多著墨。

76 勒捐現象的興起，其實與晚清以來軍需與賠款支出大增有直接的關係，見湯象龍，〈民國以前的賠款是如何償付的？〉，收入氏著，《中國財政經濟史論文選》（成都：西南財經大學出版社，1987）。

77 俞光編，《溫州古代經濟史料匯編》（上海：上海社會科學出版社，2005），頁 528。

78 俞光編，《溫州古代經濟史料匯編》，頁 528。

富室迭相效尤，避重就輕。有捐定轉填他人名下，少加幫貼，便可出脫。從此局中人從中規利，各立門戶，互相傾軋，而軟弱富戶，隱受其籠絡而不自知矣。[79]

由地方菁英依例所組成的「局」，向來是扮演代表地方與帝國進行利益分配的角色。[80]但也如趙鈞所指控的，爲了因應來自官方的巨大壓力，這一個「勸捐局」卻成了地方「宗派主義」(nepotism)各顯神通的競技場。長期被用於緩衝帝國官員與地方利益的政治機制——「局」——也因爲地方政治勢力競逐的白熱化，從而與地方官一樣，失卻道德權威而伊於胡底。就算是由官位品秩傲視溫州的孫家主導的「勸捐局」，也無法身免於這樣的格局。雖說孫家庇護了親舊的地方利益，但所付出的代價，也誠如趙鈞所評論的：

捐局中諸人同是辦公，而各懷私利，互相傾軋，不顧捐戶利害，致使道路傳聞，人心瓦解。[81]

換句話說，對地方社會的其他成員而言，孫家所付出的代價，不光是失去公信力而已；其在籍京官的優裕地位與民間聲望也在快速流失。這還可從趙之謙(1829-1884)對孫氏昆仲的鄉居形象描寫中得到佐證：

瑞邑孫渠田侍講（鏘鳴），前廣西提學。……聞其無子，有四妾，終日調停不能安。喜為地方干預公事。先是奉旨派辦團練，近處州又警，遂群奉以為主……。

侍講有兄琴西〔孫衣言〕，以翰林官安慶太守，名衣言，……。其關防凡刻大小數十顆，處處皆有。其辦事多可笑。又嘗出示稱本院。包攬訟事，瑞邑紳士皆能之，而侍講昆季官較大，勢較神，故群恨如此。[82]

---

79 俞光編，《溫州古代經濟史料匯編》，頁 529-530。

80 關於「局」在地方政治中所發揮的角色，雖說在資料中往往可見，但學者討論仍然不多。總的來說，晚清以來，各地其實都出現名目不同的「局」，去處理地方相關事務。關於樂清縣的「防堵局」在瞿振漢案中所扮演的角色，詳見林大椿，〈紅寇記〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 24-29。

81 俞光編，《溫州古代經濟史料匯編》，頁 531。

82 趙之謙，會稽人（今浙江紹興人），晚清名金石書畫家，當時因爲逃避太平天國戰火，因此流寓溫州。見趙之謙著，趙而昌整理標點，《章安雜說》（上海：上海人民美術出版社，1989 年

比對來自地方社會的資料後所重建出來的孫氏昆仲鄉居形象，可以發現咸豐三年後的孫氏昆仲，並不如他們所自稱是專事辦理團練事務。雖說孫家一直以科甲士紳自居自榮，也確實依例可享有某些政治權威，但在當時的地方官與地方菁英的眼中，他們與其他地方勢力毫無不同。因此相對於金錢會的「護官義行」，孫氏昆仲動輒以上司姿態指揮溫州地方政事，自然也不會受到歡迎。

上文的描述展示了傳統「道義經濟」正在崩潰，與新的政治秩序正在重新建立的歷史過程。[83]這也就是何以溫州百姓選擇以「訴訟」或「結成地方勢力」去保護、分配地方利益的關鍵背景因素。瑞安孫家也無法超脫這樣的政治格局，因此順勢也組成了「白布會」，保護其地方社會中的利權。[84]下文將討論的「金錢白布鬥」正具體而微地揭示了如此地方政治秩序的動態重組過程。

四、金錢白布鬥：科甲士紳與地方神明之間的戰鬥？

雖說參與地方利益權力傾軋的孫鏘鳴，已失去「一捶定音」的影響力，不過，這並不代表孫家將失去「在籍京官」與「科甲士紳」在地方的優禮(privileged access)。金錢會進入平陽城後，孫鏘鳴隨即透過管道對溫處道台志勛施壓：

> 鏘鳴復力爭之道府曰：「趙起、周榮等，人人知其為賊，正其為賊乃可辦。今妄謂之團練，使賊有所藉以脅民，而民反無辭以抗賊，是官

重印），頁 4、6。根據孫鏘鳴外甥宋恕(1862-1910)的記載，在 1857-1858 兩年間，孫鏘鳴納了二妾。終其一生，孫鏘鳴娶了一妻三妾，一共生了十一個兒子跟七個女兒。詳見胡珠生編，《宋恕集》（北京：中華書局，1993），頁 328-329。

83 關於「道義經濟」的概念，在英國史的脈絡中，牽涉到 E. P. Thompson 與 James Scott 之間的一場經典筆仗，詳見 E. P. Thompson, *Custom in Common* (New York: Penguin, 1991 reprint)；James Scott 著，程立顯、劉建等譯，《農民的道義經濟：東南亞的反叛與生存》（南京：譯林出版社，2000）。不過，英國社會史家對「道義經濟」概念的討論與應用，亦值得注意，見 Adrian Randall and Andrew Charlesworth, eds., *Moral Economy and Popular Protest: Crowds, Conflicts and Authority* (New York: St. Martin's Press, 2000)。

84 此間還值得一提的是，除了結成組織外，孫家為了保護家族利益，在老家瑞安潘棣建了一座土堡，並取名為：安義堡。在金錢會事件時，這座土堡成為金錢會眾圍攻的焦點。關於安義堡的建成過程，詳見孫衣言，〈安義堡記〉，收入氏著，《遜學齋文鈔》（刻本）。

驅民從賊也，禍且不救。」[85]

可見孫仍沿用傳統的「民／賊」二分法，以面對常民政治團體在溫州崛起的現象。他對團練收撫政策提出的質疑如下：

且團練者，各團其鄉，今賊方遣黨四出，播偽錢，結營弁、衙役及郡邑小人，其意果何為？而官謂之團練，此淮南北覆轍也，不可不深思。[86]

孫其實不無道理：首先，理論上，團練是「鄉兵」的進化，所以依例團練是不得越界，否則應以謀反論。[87]但當時金錢義團已發展到溫州各地。復次，地方團練難以控制並釀成事端，也早有先例可循。[88]咸豐初年孫鏘鳴在廣西學政任上，也曾對「募勇滋事」的問題對清廷提出過警告，並得到咸豐皇帝的重視。[89]不過何以這次孫所提出的警告，竟爲溫州地方官所忽視？瑞安人廩生張慶葵(1820-1891)提供了一個說法：

初，咸豐元年(1851)，吾瑞大紳孫侍讀鏘鳴視學廣西。適髮逆圍攻桂林省城，受困者月餘。圍解，給假歸，奏請在籍自備資斧團練。而其兄衣言，亦於咸豐四年(1854)由翰林出任皖省安慶知府。時皖新被賊，民房衙署皆燬，孫君居守鄉村，以茅蓬為衙署，四面皆賊，日夜巡守，苦不可言。屢請假未准，乃以廢疾辭職歸。兄弟居家奉旨團練，幾八九年，無成績。[90]

85 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 129。
86 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 129。
87 關於團練不得越界的規定，見羅爾綱，《湘軍新志》，頁 30。
88 地方勢力被收撫後，起兵叛變的例子所在多有。孫氏昆仲最擔心的其實就是「淮南北覆轍」。該事件即爲稍早發生在安徽的「苗沛霖事件」，苗氏原爲團練，但後起兵與清帝國對抗，引起軒然大波。關於此案梗概，見趙爾巽主纂，《清史稿》（台北：洪氏出版社，1986），卷四百三十，列傳一百九十，〈勝保〉，頁 11873-11879。
89 孫鏘鳴，〈詳陳廣勇、潮勇滋事疏〉（咸豐二年正月），收入孫鏘鳴撰，胡珠生編注，《孫鏘鳴集》，頁 6-8。
90 張慶葵，廩生，世居瑞安縣汀田村。1889 年，時年 69 的張慶葵整理對金錢會事件的回憶，撰成〈瑞安東區鄉團剿匪記〉一文。文中對孫氏昆仲多有抱怨，但因爲怕得罪孫氏家族，因此該文經過多次修改，後來由其子張棡於 1926 年送呈瑞安知事符璋做序，方才正式發表。詳見張慶葵，〈瑞安東區鄉團剿匪記〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 174-187，引文見頁 177。

相對於孫家的白布會，當時「金錢義團」據報已成長到兩千、甚至十萬人之譜。若再就地域政治分布來說，金錢會成爲官方團練後：「自平陽城循江（鰲江）以南到南北港，循河以東至瑞安」，都已爲其勢力範圍。

至是金錢會已成爲平陽地區「被排除者」所組成之「跨區域」與「跨宗族」的地域政治力量。雖說在金錢會事件爆發之前，溫州已出現許多地方團練組織，金錢會無疑是當中勢力最大的一個。相對於火紅的金錢會，自咸豐三年始即聲言「奉旨辦團」的孫氏昆仲，卻仍停留在紙上作業的階段。

在孫鏘鳴出面籌組「白布會」與金錢會對抗之前，出身瑞安河鄉的張慶葵即出面籌組「連環會」，也準備循例向溫州地方官註冊爲團練組織，卻因爲孫的介入而破局：

> 〔咸豐十一年〕民為全軀保妻子計，皆被脅入會〔金錢會〕。而吾瑞拔貢蔡華、其弟庠生蔡岑亦從之。於是河鄉紳士皆恐，紛來與予商辦團事。予友陳君兆賓……等，議取《管子》軌里連鄉之義，以連環為記，呈縣核准。孰意甫舉辦而變生焉。[91]

張的連環會成立動機有二：首先是畏懼金錢會的勢力伸入瑞安河鄉；復次，而且可能是最直接的理由：張慶葵及其故舊要與同鄉經營木材生意致富的金錢會蔡華(1821-1862)、蔡岑兄弟二人成分庭抗禮之勢。蔡氏昆仲何許人也？據黃體芳的記載如下：

> 〔蔡〕華居廿三都之嶼頭〔今屬瑞安縣飛雲鎮〕，少苦學，與其弟岑俱為庠生。去歲〔咸豐十年〕應科試，學政張錫庚亟賞之。家有田七八頃，衣食頗饒。性嗜利，於宅邊開木行，與趙起合夥。每清晨躬負木料，不以為疲，殆所謂跖之徒也。復與其鄰林氏有宿仇，常懷報復志。至是設局勒捐，開爐鑄械，聚惡黨嵎負嶼頭，自〔飛〕雲江以南數十都脅從者甚眾，賊勢頗橫。[92]

91 關於張慶葵組織河鄉團練的過程，及本則引文，詳見張慶葵，〈瑞安東區鄉團剿匪記〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 177。

92 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 98。文中說到蔡華與林家之

從黃的記載看來，蔡氏昆仲都有廩生的資格，但本業還是木材業爲主，且事業相當成功。[93]之後蔡華昆仲選擇加入金錢會，從而引起張慶葵等人的警覺，因此想結成連環會自保。

從當時溫州整體的局勢看來，金錢會註冊成爲官方「義團」之後，瑞安與平陽既存的地方勢力也紛起效尤，向地方官註冊成爲官方團練，彼此互成犄角之勢。可說自咸豐初年所推動的團練政策，到此因爲結合了地方政治的現實，因此獲致了相當的成功。

不過，令人詫異的是：連環會卻因爲孫鏘鳴的干預而破局。對此，孫家所提供的說法如下：

> 鏘鳴謂官不可恃，乃謀益治團務，逐鄉以為團。凡入團者無入會，冀漸披賊黨。瑞安民稍稍出會求入團。[94]

可見孫鏘鳴是以地方官不值得信賴爲由，「自行」組織團練與「金錢義團」對抗。不過，相較於金錢會爲立基於地方宗教傳統的大眾組織，孫氏昆仲的白布會，則在很大的程度上是想沿用地方行政體制與「凡入（金錢）團者無入（白布）會」的方式，水平整併各地的團練組織。張慶葵的連環會與瑞安城東門外的銅牌會就是首波被孫整併的對象。[95]孫鏘鳴白布會成立的具體過程，張慶葵的說法如下：

> 〔孫鏘鳴〕既而聞河鄉與平陽各有團，乃借其戚曾鴻昌財力，設酒教士館，招集鄉民聚飲。每人分給白布一塊，亦美其名曰白布會。隔江

間的宿怨。根據民國初年溫州地方學者洪炳文的說法，主要是因爲林氏的房子擋住了蔡華的房子。不過因爲林家乃爲前任湖北巡撫林培厚之後，因此蔡華就算心懷怨憤，卻也無可奈何。見洪炳文，〈蔡華小傳〉，收入沈不沉編，《洪炳文集》（上海：上海社會科學出版社，2004），頁 614。又見余振棠主編，《瑞安歷史人物傳略》（杭州：浙江古籍出版社，2006)，頁 105-107。又據趙之謙的記載，蔡華不光是趙起的木材事業夥伴而已，他同時也是趙的軍事顧問。見趙之謙著，趙而昌整理標點，《章安雜說》，頁 23。

93 蔡氏昆仲所住的嶼頭地當飛雲江畔，所經營木材行所販售的木材，應該是來自飛雲江上游的泰順縣。關於泰順縣木材業發展與溫州關係的討論，見吳松弟、劉杰主編，《走入中國的傳統農村：浙江泰順歷史文化的國際考察與研究》（濟南：齊魯書社，2009），頁 118-119、254-255。

94 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 129。

95 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 129。

> 港鄉士紳多附焉。然品流混雜，有識者訾之。大紳因河鄉入會者稀，反謂連環無異金錢。將聳當道，中以法。……而河鄉團練由此散。[96]

依張的說法，孫鏘鳴等於是強行將連環會併入白布會。更令張感到不平的是，孫根本就沒有足夠的資源去組織團練，反而是必須借助在黃體芳口中「家僅中人……志大力薄」的兒女親家曾鴻昌的財力，設宴（地方稱爲團練酒）[97]來招募鄉民參加他的白布會。若說金錢義團是必須繳納會費，之後領取「銅錢」做爲入會憑證的話；白布會就是參加孫鏘鳴所辦的團練酒，然後「每人分給白布一塊」。至於白布在此間所代表的意義，親近孫家的吳一勤解釋道：白布上「中印『安勝義團』四字，並蓋以孫侍讀關防。如將來出兵，縫之衣前後，即號衣也」。[98]在擺完團練酒後十日，孫鏘鳴在瑞安城郊的隆山寺設宴，並自行宣布成立白布會「忠義總局」（又稱團練總局）。[99]

如此一來，加入白布會陣營的地方菁英都是要與金錢會抗衡的一方，白布會的成立自然也是衝著金錢會而來。如前所述，金錢會是「常民」(ordinary people)以齋教地方宗教傳統爲基礎所成立的地方政治組織。參與白布會運作的

---

96 孫氏昆仲所成立的「反金錢會聯盟」並未在地方社會中獲得太大的迴響。見張慶葵，〈瑞安東區鄉團剿匪記〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 177。又據另一位瑞安地方菁英劉祝封所提供的說法：「（孫）即向縣令及城鄉紳士籌劃方法。至半月，竟無一人當意者。孫氏親戚有曾燕卿者，爲人慷慨，有智略，且家饒資財，有友十餘人，皆能辦事，即以治團爲己任。十日之後，眉目了然，各處應之者以數十計，擇日在隆山寺殺羊設酒，共議開局。」見劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入同書，頁 157-158。

97 關於團練酒的說法，原文爲：「各地擺起團練酒，湊攏『白布』打金錢。」見馬允倫蒐集整理之〈金錢會起義民歌十二首〉一文，收入氏編，《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 270。黃體芳評價曾鴻昌之語，見氏撰，〈錢虜爰書〉，收入同書，頁 107。曾氏的行徑與之後的遭遇，其實與台灣戴潮春案(1862-1868)時，捐家資成立團練，並隨清軍勦滅「土匪」的竹塹林占梅相似。關於林占梅在戴案中所扮演角色，見羅士傑〈清代台灣的地方菁英與地方社會：以同治年間的戴潮春事件爲討論中心(1862-1868)〉（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2000），頁 190-202。

98 吳一勤，〈書遜學齋《會匪紀略》後〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 200。關於「白布」在此間的意義，當時流寓瑞安的趙之謙提出了另一種帶有地方宗教傳統色彩的解釋，趙所提供的說法如下：「瑞安居民不知務，團練乃稱會白布。列旗齊號鋪正王，中有大字署曰護（瑞安民團旗上皆橫書『輔正王』三字。邑神號也。中一大『護』字，荒謬之至）。白布上印督辦孫，百四十錢名可附。既留一飯是入會，丁壯自買非我雇。」見：趙之謙著，趙而昌整理標點，《章安雜說》，頁 14。

99 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 157-158。

主要成員，如吳一勤事後所指出的，主要以分布在瑞安與平陽地區的地方富戶爲主：

> 是以當日予〔吳一勤〕團練於河鄉，張君〔張家珍〕團練於港鄉，陳君〔陳安瀾〕團練於林垟，及平陽楊君〔楊配籛〕團練於江南，溫君〔溫和鏘〕團練於北港，皆慨稱之為白布會者。[100]

但這些「地方富戶」的公眾形象，以 1960 年代溫州地方史家於田野間所採集到的說法指出：張家珍與溫和鏘分別是在瑞安湖石地區的「土皇帝」與平陽錢倉附近雷瀆村的「惡霸」；後來成爲金錢事件導火線的陳安瀾則是被林垟村民稱爲「老剝皮」。[101]也無怪乎張慶葵會形容參加白布會的地方菁英：「然品流混雜，有識者訾之」。[102]下文中，筆者將去除那些富含「農民起義」政治正確意味濃厚的「他稱」用語，並試圖以十九世紀以來溫州地方政治發展的脈絡，來還原這些「白布會」要角在溫州地方政治中所扮演的角色。

親近白布會的地方武裝力量中，戰鬥能力最強的應是湖石（今瑞安縣龍湖鎮湖石村）張家珍所建立的「敬勝局」：即以張爲首由地方獵戶所組成的火槍武力。[103]張的根據地湖石村，地處飛雲江畔，是溫州沿海沖積平原地區的瑞安縣與山區泰順縣的交通要衝。張此人的背景，孫衣言有描述如下：

> 張家珍，瑞安生員。為人瘦小，有膽智，吃而好大言。家貧，浪遊，喜飲酒博塞；然仗義好氣，能以氣役使鄉里。所居湖石村去縣治五六十里，北通泰順，南逾嶺為平陽，其民樸僿勁強，然獨服家珍為之用。[104]

加上劉祝封的記載，可知張家珍與孫衣言之子孫貽穀(1836-1861)一同進學，因此爲舊識。金錢會事發之際，張跟金錢會首領趙起一樣都是大約卌歲上下的青

---

100 吳一勤，〈書遜學齋《會匪紀略》後〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 200。
101 馬翊中、馬允倫編寫，《浙南金錢會起義》，頁 20-22，41-42。
102 張慶葵，〈瑞安東區鄉團剿匪記〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 177。
103 在金錢會事件期間，張以火槍爲主要武器的團練，據稱可以「殺賊數千人」。見孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 134。
104 孫衣言，〈張家珍傳〉，收入氏著，《遜學齋文鈔》（刻本），亦見《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 149-150。

年。與金錢會是由平陽地區之「有家財而無勢力」的成員相比，張家珍與張崇新兄弟所率領的火槍武裝，則早在咸豐四年就因為攻擊瑞安、溫州交界之大羅山上的「巨盜」而打響名號：

> 巨盜匿永嘉大羅山為巢穴，時出剽劫，官不能治，又募死士，搗其巢，擒其首殺之。家珍以是得無賴名。[105]

當時地方上即盛傳張的行動出自孫鏘鳴與瑞安縣令的授意。[106]姑不論真偽，但張的火槍武力與地方官建立友善關係應屬無誤。但更重要的是，他的火槍武裝與泰順、瑞安間的鹽業長期糾葛有緊密的關係。[107]

> 泰順〔今浙江省泰順縣〕食瑞安鹽，私販連墻泝江上，奸民為私關於八甲〔今瑞安縣八甲村〕，截江取稅，因為暴行旅，家珍率所親數十人襲毀其關，江為通。[108]

可見自道光末年起，張就以武力去清除飛雲江畔私設的「鹽關」，來「維持」瑞安與泰順「鹽路」的暢通，與降低泰順地區鹽販的運銷成本。這樣依恃傭兵武力維持市場運作的作法，著實侵犯到飛雲江畔地方菁英的利權與生活空間。但懍於張的火槍武力，因此就算「凶惡者恨入骨髓」，卻也無可奈何。張自己也深諳此點，嘗自敘道：

---

105 此處的巨盜，除了所謂的山賊外。筆者推測，極有可能就是散居在溫州沿山地區的齋教徒。事實上，稍後晚清溫州發生的幾起「教案」，大羅山上的「教匪」都扮演了重要的角色。見：孫衣言，〈張家珍傳〉，收入氏著，《遜學齋文鈔》（刻本），亦見《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 150。

106 關於瑞安與溫州交界大羅山的「教匪」，見周夢江整理，〈趙鈞《過來語》輯錄〉，《近代史資料》，1979 年第 4 期（總 41 號），頁 158-159。

107 據吳松弟指出：位處溫州山區的泰順縣必須從沿海地區和其他地區進口商品，其中以鹽、水產品與布匹為大宗。飛雲江是溫州大河之一，源於泰順縣西北的白雲尖，流經泰順縣、文成縣經瑞安縣注入東海。在使用動力船之前，以木帆船從泰順百丈出發，順水下行到瑞安縣城，正常水位約需要兩天，枯水期則需要三天，發大水則當天可到。逆水上行則要多加一天。見吳松弟、劉杰主編，《走入中國的傳統農村：浙江泰順歷史文化的國際考察與研究》，頁 43-44、118-119、254-255。

108 自漢武帝以來，食鹽為政府專賣品。清帝國自然也不例外，據民國瑞安地方學者洪炳文所著之《瑞安鄉土史譚》，即討論到清中葉以來瑞安地區的私鹽問題：自嘉道以來，瑞安地區以私鹽充斥，民喜食賤，而官鹽依然滯銷，雖督銷有局，巡鹽有捕，剿梟有兵，而利之所在，仍不能禁。詳見俞光編，《溫州古代經濟史料匯編》，頁 382-383。

> 當道光末年，大港〔瑞安港鄉〕一路到泰順〔浙江省泰順縣〕，多設鹽關，名曰禁止私鹽，實則以盜御盜。我率鄉人除此不遺餘力，凶惡者恨入骨髓。今聞其皆入金錢，明目張膽，必欲殺我以為快。本年五月，我舉一孫，片時溺之。人怪我何忍。我告之曰：「與其見殺於賊，不如見殺於己。」鄉愚不解其故，唯唯而退。[109]

這樣的狀況，在由「有家財而無勢力者」所組成的「金錢會」成爲溫州地方政治中的重要力量之後，便產生了明顯的變化。

金錢會起事後，張家珍的湖石團練始終固守瑞安縣西側，並成功地阻止了泰順與平陽兩地金錢會勢力的合流。[110]張家珍主要的敵人即爲飛雲江下游的金錢會要角蔡華。金錢會事件於同治元年六月底爆發後不久，經過幾回的遭遇戰後，張於同年十月十一（陽曆十一月十三日）因「輕敵」而遭到自己人出賣戰死。[111]從劉祝封對他身後事的記載，足見張的平日鄉居形象：

> 〔張家珍〕屍抬至馬嶼局，烹而分食。先將首懸於竿頭，鳴鑼發喊，遍循鄉村，所棄者下體耳。群匪稱賀，均曰：「我今無患矣，所忌者，江南楊琴溪先生耳。」[112]

與張相比，溫州臨海平原地區的平陽江南（今溫州市蒼南縣平等鄉）的楊配籛（楊琴溪）團練與山區的敬勝局則顯然不同。値得深究的是，溫州地方史家於1960 年代所建構的「浙南金錢會農民起義」的階級對抗論述中，卻獨漏了楊配籛在白布會中所扮演的角色。關於楊配籛在金錢會事件中扮演的角色，民國平陽縣志有記載如下：

---

109 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 161。

110 林鶚等纂，《泰順分疆錄》（上海：上海書店出版社，1993），卷 10：時變。

111 綜合諸家的記載，張家珍作戰時往往手執大旗，高聲行進。同治元年十月，在瑞安湯橋山的一場遭遇戰中，張過於輕敵，行進過快，反而因此失去了大部隊的掩護。加上伴隨他的外甥與蔡華勾結，張因而中伏戰死。金錢會事平後，經過家族內部的調查，其從甥乃當日下手殺張之人。張妻還將此人「獲之灌油，作燭燒祭靈前」。見孫衣言，〈遜學齋文鈔（選錄）〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 150-151；劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入同書，頁 162。

112 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 162。至於孫衣言則記爲：「家珍之死也，賊恨之入骨髓，懸其頭於江岸，以示其黨。有知家珍者，潛往視，死十餘日矣，目炯炯如生，而面赤色。」孫衣言，〈遜學齋文鈔（選錄）〉，收入同書，頁 151。

江南與錢倉隔一水，……。配籛擇日盛具，悉召諸大戶豪民飲，為言郡邑官庇賊，見賊且不可制，宜急團練自守狀。語甚切，鄉人皆奮樂從。張家堡楊氏多以資雄，配籛與從弟德音，亦自有田數千畝，乃與族人謀減租以與民，凡佃楊氏田者，無得入〔金錢〕會。江南富民皆應之，皆減租。江以南皆入團，團者數十萬人。……近賊諸村無完土，獨江南一鄉且守且耕，未嘗見一賊。[113]

可見楊也是以擺「團練酒」的方式去組織團練。不同於「地方豪紳惡霸」的刻板印象，楊採用減租的方式，去動員佃戶加入他的團練組織。相對於身後被「烹而分食」的張家珍，楊則顯然不同：

而配籛積勞成疾，竟以十一月二日卒〔陽曆十二月三日〕，年六十有七。……鄉人思其德，相與建祠泥山，春秋祀之，名曰「楊公祠」。[114]

總的來說，由地方上的「有力者」所組成的白布會，爲了與金錢會的競爭，他們還是必須以「擺團練酒」或是「減租」爲誘因來招收農民成員。可見金錢會與「地方無力者」的興起，已然對溫州佃戶與地主之間的權力關係造成衝擊。透過對張、楊兩股地方勢力的個案分析可見，雖說地方政治勢力的動員組織方式不脫「武力」與「財富」兩項原則，但足堪玩味的是，以地方宗教傳統爲基礎，由「被排除者」所組成的金錢會，到了咸豐十年前後，卻也已成爲一股足與其他地方菁英匹敵的政治勢力。

另一方面，基於孫鏘鳴「凡入（金錢義）團者，即不可入（白布）會」的組織原則，就算同一個村子的村民，也會因爲「各擁其主」而產生如黃體芳所形容的「隱若敵國」的對峙關係。這樣持續升高的對峙關係，星星之火亦足以燎原。之後蔓延浙南與閩東地區長達十個月的金錢會事件的導火線，僅是一場發生在咸豐十一年六月廿六日（陽曆八月二日）在林垟白布會首陳安瀾宅（今

113 符璋、劉紹寬主纂，《民國平陽縣志》，卷 39：人物志，〈楊配籛傳〉，轉見《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 69。

114 符璋、劉紹寬主纂，《民國平陽縣志》，卷 39：人物志，〈楊配籛傳〉，轉見《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 69。並參見該縣志，卷 92：文徵外編中所收另文：吳慶坻，〈楊君仲愚墓誌銘〉，轉見《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 72-73。

溫州市平陽縣林垟鎮）的拔旗糾紛：

> 貢生陳安瀾者，林洋〔垟〕富民也，方受縣牒團江南岸。而林洋〔垟〕奸民金子蓉、郭巷奸民陳丙式等皆會黨，不利林洋〔垟〕團練，遂仇陳安瀾，糾其黨，拔團練旗，樹賊幟。[115]

相對於上文孫衣言「輕描淡寫」之「民賊」二分法，劉祝封則提供了一個更具地方脈絡的說法：

> 林垟富戶陳安瀾者，每年為糴穀為伢戶所抑勒。彼時伢戶俱入金錢建旗，首以禁穀偷漏為名。陳患之，欲壓以官勢，遣其侄生員大誥向曾燕卿議，曾齟齬未決。適朱鼒在旁聳之曰：「何不趁此時且取多金以作兵費。」曾然其說，即使李道初帶團勇十多人，差役數人，拔其旗杆以歸。各伢奔告趙啟，啟大怒，撥匪千餘攻之，勢甚咆哮。團勇官役者見皆股栗。陳之屋片刻被毀，一家逃逸，婦女抱幼孩膝行而出，親鄰扶之過江。陳之鬚髮已為火所焚，幾至不免。入城〔瑞安城〕即奔告道、府，各憲反以兩會相爭目之。[116]

綜合孫、劉兩人的描述，這深具挑釁意味的拔旗事件，具體而微地體現當時溫州兩股地方勢力間的對峙關係。但此間更值得注意的是：金錢會其實提供了一個組織平台，讓過去相對弱勢的佃戶可以阻止陳安瀾將當地米運出境謀利。[117]而且，地方官並不偏袒陳安瀾等人，還決定將此焚屋事件定位爲民間衝突，遑論以官方武力介入爭端。前任永嘉知縣高樑才與現任瑞安縣令孫杰還試圖介入斡旋，但因雙方認知差異過大，互不相讓而破局。[118]

---

115 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 129。

116 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 158。

117 其實這就是所謂的「糧食暴動」(food riot)。特別是在近代歐洲史的脈絡裡，已經針對這一個問題產生過許多經典討論。其中尤著者，可見 E. P. Thompson, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century,” in E.P. Thompson, *Customs in Common*, pp.185-258。而針對中國糧食騷亂狀況的討論，可見王國斌著，李伯重、連玲玲譯，《轉變的中國：歷史變遷與歐洲經驗的侷限》（南京：江蘇人民出版社，1998），特別是該書的第七章關於「食物騷亂」的討論。

118 黃體芳，〈錢虜爰書〉；孫衣言，〈會匪紀略〉；劉祝封，〈錢匪紀略〉；張慶葵，〈瑞安東區鄉團剿匪記〉，見《太平天國時期溫州史料彙編》，頁 92、129-130、158、177。

林垟拔旗事件後，金錢會與白布會間的對峙進入武鬥階段。此時的態勢爲：白布會雖有孫鏘鳴出面，但卻未得廣泛的支持。原本可用的主力張家珍團練，卻被蔡華牽制在瑞安西側，楊配籛團練則採取固守不攻的態度。陳安瀾的宅邸被金錢會眾焚毀十多天後，七月初八（陽曆八月十三日）另一位白布會要角雷瀆溫和鏘家族的產業也遭到金錢會眾劫掠。以溫州地方史家的說法，金錢會眾發動對陳、溫兩家的劫掠行動，都反映了這些地方富戶在鄉民眼中的「道德形象」。[119]從另一個角度來說，金錢會這一場「集體行動」所宣示的意義，顯然更是帶有英國社會史家 Hobsbawm 筆下「社會型盜匪」(social bandit)的色彩。[120]除卻「道德形象」的討論，就這兩股「團練」在溫州的實力來做比較，善戰者如張家珍一語道破白布會的眞正實力：

> 且在城紳衿，皆塚中枯骨，何足與言！孫氏團練，亦無可靠，不過一紙船耳！火焚雨打，其骨立見。彼時救死惟恐不贍，奚暇計及他人乎？[121]

白布會作爲溫州地方政治中另一股勢力，自然不甘成員的物業平白被毀。林垟焚屋案後，孫鏘鳴先是陪同陳慶瀾等人往見溫州知府，要求官方出兵剿滅金錢會。但溫州知府黃維皓以「兵力單薄」與趙起已爲官方團練爲由推托。面對執意對金錢會武力相向的孫鏘鳴等人，黃回應：「殺人放火，報復之常，禍由侍讀，無與郡縣事。」[122]在缺乏來自溫州地方社會的奧援的狀況下，孫、陳等人決定籌款去雇用以善戰聞名的台州勇，來攻擊趙起的根據地錢倉。[123]得知白布

---

119 馬翊中、馬允倫編寫，《浙南金錢會起義》，頁 20、41。

120 「社會型盜匪」(social bandit)，根據 Hobsbawm 的定義如下：「所謂的社會型盜匪，重點在於他們都是出自鄉間的不法之徒，雖然是地主及官府眼中的罪犯，卻始終停留在鄉間社會，更是同鄉老百姓心目中的大英雄，是爲眾人爭權益、尋正義的鬥士及復仇者，有時甚至是帶來解放、自由的領導人物。」見 Eric Hobsbawm 著，鄭明萱譯，《盜匪：從羅賓漢到水滸英雄》（台北：麥田出版公司，1998 年初版）。

121 劉祝封，〈錢匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 161。

122 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 94-95。

123 台州勇，根據許雪姬的研究，台州勇與台灣的「臺勇」在清帝國對抗太平天國的過程中，扮演相當吃重的角色。不過，與這兩股「勇營」有密切關係的疆臣左宗棠，則不只一次在奏摺中抱怨他們難以管治。詳見許雪姬，《清代臺灣的綠營》；氏著，〈林文察與臺勇——臺勇內調之初探〉，收入中央研究院近代史研究所編，《近代中國區域史研討會論文集（上）》（台北：中央研究院近代史研究所，1986），頁 299-333。

會的籌款募勇行動後，瑞安與平陽兩縣的縣令還邀集了趙起與白布會代表游飛鵬（瑞安武舉人），在平陽縣城進行談判，協調雙方停火，但並未成功。[124]

近兩個月後，八月十七卯刻（陽曆九月廿一日深夜），白布會籌款雇用的台州勇往攻錢倉。當地百姓面對這樣的深夜突擊幾無招架之力。結果包括趙起自宅在內的數十棟房子遭到焚毀，趙起本人也倉皇逃到城外的北山廟，「禱於神，將自盡，其黨阻之」。[125]不過，因爲原本承諾前來的雷瀆溫家援軍未能依約到達，安排增援的閩勇也未現身，領錢辦事的台州勇更是不願冒險孤軍深入，因此在劫掠一番後，就退出錢倉，並轉往江南楊配鑀處進行整補，錢倉百姓終免於滅鎮之禍。

天亮之後，乍逢毀家之變的金錢會眾，得知這一場深夜攻擊行動，乃是由孫鏘鳴的白布會所策劃的，之後便積極地採取全面報復。金錢會眾先於隔日八月十九（陽曆九月廿三日）攻擊鄰近的白布會重要據點：雷瀆溫和鏘家族，導致溫家「闔家老少溺於江」的滅族之禍。[126]緊接著八月二十（陽曆九月廿四日），金谷山（今瑞安市荊谷鄉）的千餘金錢會眾也在裡應外合的狀況下，焚毀了孫家建於潘岱的安義堡。不過當時被認爲是禍首的孫鏘鳴並未在堡內。至是，孫鏘鳴所布置的白布會勢力，除了江南的楊配鑀與湖石的張家珍仍可自保外，其他都爲金錢會所滅。此時，官方仍以「兩會相仇」視之，並未準備發兵介入。

之後，金錢會眾以禍首孫鏘鳴仍在瑞安城內爲由，將矛頭轉向瑞安城。不過隨即傳說孫已轉往溫州府城躲藏，復仇心切的趙起與蔡華等人率領據報四千名「金錢義團」成員，於數天後的八月廿八卯刻（陽曆十月二日深夜），以搜捕「禍首」爲名，進入溫州府城。金錢會的半夜突擊行動，逼得睡夢中的溫處道志勛倉皇逃到甌江中間的江心嶼，不久更是渡過甌江到樂清避難。後來經過

[124] 談判不成功的原因有三：首先，因爲雙方無法對陳安瀾焚屋案的賠償達成協議。復次，具有武舉人身分的游飛鵬，不滿瑞安、平陽兩縣的縣令將他與「奸民」趙起平等相待，因此拒絕協商。最後一點，主要是因白布會自恃有來自台州的火鎗隊助陣，因此不將金錢會的非正規武力放在眼裡。詳見黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 95-96。

[125] 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 95-96。

[126] 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 95-96。

確認孫已入瑞安山區躲藏，金錢會眾便在劫得道台與知府的印信後，離開溫州府城。至是，官方說法中的「金錢會匪」起事之說方才正式成立。

在追捕孫鏘鳴不果後，金錢會將焦點轉向出資協助孫成立白布會的曾鴻昌與朱鼎等人，並聲言將洗劫曾家在瑞安城內的宅邸物產。[127]此時瑞安城內的局勢正如吳一勤所說：「於是闔城皆咎團練為激變，謂金錢、白布兩會自相報復，所慮者城門失火，殃及池魚耳。」[128]為此，瑞安城內的地方菁英成立「籌防局」，著手接管瑞安城防，以抵禦金錢會眾的攻城威脅。他們除了動員居民參與城防外，也要求地方富戶出資去雇用「台州勇」、甚至是長期危害溫州地區的「廣艇」（來自廣東地區的海盜）來協助。因為事主孫鏘鳴早已不見蹤影，曾鴻昌成為眾矢之的：

> 道府及瑞令方欲以激變委過於孫侍讀，並遷怒曾，逼令加前捐數倍，知其無以應也。曾既取怨於賊，復獲罪於官，士民冤之。[129]

除了向曾鴻昌課以「懲罰性」的捐款外，瑞安籌防局還逼令曾鴻昌與劉祝封冒險半夜縋城，前往溫州府城尋求援軍。但以隨後的局勢發展看來，追究孫、曾兩人「激變」的責任已經不是核心問題。主要問題是要如何處理引進傭兵後尾大不掉的局面。對當時瑞安地方菁英與溫州地方官員而言，「鬧餉」的外鄉傭兵其實比本地的金錢會更可怕。[130]但由於瑞安籌防局始終不願意接受平陽縣令翟惟本與平陽地方菁英所提出的「停火協議」，因此對峙一直無法結束。[131]

不論如何，雖然金錢會已在「金錢白布鬥」中取得優勢，但也因此被官員冠上「會匪」罪名。即便如此，閩浙總督慶端在金錢會眾攻入溫州城後，給軍

127 黃體芳，〈錢虜爰書〉、吳一勤，〈書遜學齋《會匪紀略》後〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 107、201。

128 吳一勤，〈書遜學齋《會匪紀略》後〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 201。

129 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 107。

130 除了常見的「鬧餉」問題外，在金錢會事件爆發前，外鄉傭兵綁架地方官員或勸捐的地方菁英的情況亦不少見。尤有甚者，後來因為金錢會事件被革職的溫處道志勛，在搭船前往上海的路上，還因為攜帶的財物漏白，引起廣艇覬覦，最後遭劫遇害。見黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 120。

131 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 100-101。

機大臣的奏摺中，除了「例行性」地斥責「金錢會匪聚眾萬餘，肆行搶掠」之外，卻也言明他已要求浙江巡撫王有齡：「飭查募勇報復之瑞安紳士究係何人」。[132]同時間的官方報告也指出：溫州鄰近的閩東福鼎縣城，也傳出金錢會眾滋事的報告。[133]可說溫州這一場地方政治勢力爭鬥，儼然成爲一場跨區域的政治騷動，加上太平軍準備趁勢介入東入浙江的傳言不斷，於是如何重建本地的政治秩序成爲當務之急。

領錢辦事的「募勇」因陷入地方政治的利益泥淖，已無法成爲平定事件的決定性力量。到最後，反倒是在金華遭到太平軍擊敗後，轉進溫州整補的張啓瑄部結合了秦如虎與吳鴻源所率領的閩勇，新成爲填補官方武力真空的決定性力量。[134]在秦如虎部重新控制平陽城後，金錢會勢力至是土崩瓦解。趙起先是逃至山區的青田（今浙江省青田縣）躲藏，隔年〔同治二年(1863)〕在溫州近海的玉環縣遭到處決，周榮則不知去向，蔡華、朱秀三等人則先後戰死。[135]白布會的孫鏘鳴歷經此番波折，於同治元年五月返京重新擔任翰林院侍讀學士。孫衣言則轉往安徽入曾國藩幕府。[136]

回京任職的孫鏘鳴，並未少減他對溫州地方政治事務的關注。事實上，返京不久後，孫便以地方鹽政辦理不善爲由，上摺參劾與他意見不合的前後任溫州知府黃維皓與周開錫。在同治元年十月，孫所上的奏摺中，孫對與「金錢白布鬥」有關的溫州地方官員一一點名，並認爲他們「縱匪虐民，釀成會匪之亂」；與之同時，他也對新任溫州知府、閩浙總督左宗棠女婿周開錫所新開辦的「鹽

132 〈閩浙總督慶端爲平陽等縣金錢會眾攻占溫州等處並將疏防官員革職事奏摺〉（咸豐十一年九月十六），收入方裕謹編選，〈咸豐十一年浙江平陽金錢會案〉，《歷史檔案》，1993 年第 3 期，頁 39、40。該文亦收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 223-225。

133 關於金錢會蔓延到閩東福鼎縣的報告，可見：程榮春撰，《福寧紀事》，收入聶崇岐編，《金錢會資料》（上海：上海人民出版社，1958），頁 102-199。至於金錢會蔓延到閩東，另立所謂「紅布會」的過程與造成的影響，將另文處理。

134 黃體芳，〈錢虜爰書〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 116。

135 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 133。

136 孫鏘鳴撰，胡珠生編注，《孫鏘鳴集》，頁 736；孫延釗撰，徐和雍、周立人整理，《孫衣言孫詒讓父子年譜》，頁 46-47。

釐」政策大加撻伐。[137]面對孫的指控，軍機大臣要求左提出解釋。左則在同年十二月的奏摺中，強力反擊道：「言者但以縱匪之咎歸於官，而不知構釁之故實紳團孟浪致之也。」[138]可見，左直指孫必須負起金錢會「激變」的政治責任。經過孫、左的政治角力後，除了始終堅持金錢會爲合法團練的平陽縣令翟惟本與勸趙起「改會爲練」的外委李鳴邦，因「縱匪殃民」而被流放新疆外，黃維皓等與其他與該案有關的地方官員均獲左力保。對孫的政治生涯殺傷力尤大的是，左在奏摺的最後，提出他以金錢會案爲切入點，對當時浙江地方政局的整體觀察：

> 浙江受禍之慘，為東南各省所無。揆其受弊之由，則實由於官紳、兵民懷利行私，各爭意氣之故。本年三月內，臣曾附片陳奏，所稱「民與兵勇仇，紳與官吏仇，久且民與民仇，而械鬥之患起；紳與紳仇，而傾軋之計生，乖氣積之，災沴乘之」，正謂此也。[139]

軍機大臣接受了左的見解，並在同治三年(1864)正月初二所發的上諭中，批示孫的參劾「著毋庸議」，並斥責孫「所言不行，復捏詞入告」，最後總結道：「今據所奏各情，是其徇私挾嫌，居心實屬險詐。孫鏘鳴著即勒令休致。」[140]回任京官不到一年的孫鏘鳴，其政治生涯竟以罷官告終。

從現存的資料中，我們無法得知孫對被罷官的看法。不過，最值得推敲的還是孫選擇與閩浙總督正面對決的政治意涵。早在清軍進入平陽城後，孫即修書左，提出對金錢會事件的解釋與他對溫州鹽政辦理的看法。但他的條陳顯然都不爲左所考慮。這也無怪孫會選擇拼上他的政治前途，與左一決高下。另外，這也與他所代表的地方利益有直接的關係。不然，手上並無實權的「翰林院」京官孫也大可「好官我自爲之」。[141]但左非要駁回孫的條陳的原因，至少有二：

---

[137] 孫鏘鳴撰，胡珠生編注，《孫鏘鳴集》，頁 10-12。

[138] 左宗棠，〈左宗棠奏稿（選錄）〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 249。

[139] 左宗棠，〈左宗棠奏稿（選錄）〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 251-252。

[140] 左宗棠，〈左宗棠奏稿（選錄）〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 252。

[141] 翰林院其實是清帝國的「儲才」機關，晚清許多重臣皆從翰林院出身。根據崇彝，《道咸以來朝野雜記》指出：「道、咸間，士人多以點翰林爲仕官捷徑，由編修十年可至侍郎，雖未必盡

於公，孫對鹽釐政策的參劾，直接挑戰了晚清疆臣所沿用的「就地籌餉」政策。孫的參劾其實就是對封疆大吏權威的挑戰。[142]於私，孫參劾的對象是左的女婿周開錫。周所開辦的鹽釐自然是得到左首肯。雖說孫的彈劾奏摺直指周，但明眼人都可看出，孫的目標其實還是左；也無怪左會全力反擊，終致孫鏘鳴賠上政治前途。罷官返鄉的孫鏘鳴，轉而專心從事地方教育工作，並先後在江南地區的多所書院擔任主講。[143]之後，孫仍積極地想介入溫州地方政治事務，但影響力已非昔比，但這已經是後話。[144]

五、餘論：「去中心化」的地方政治

孫鏘鳴遭到罷官後，當時其兄孫衣言仍在曾國藩幕府中任職。與曾報告此事後，孫衣言不勝抱屈地寫道：「相國（曾國藩）喟然曰：『京朝官在籍治事，雖微末如典史亦與爲難，故團練不可爲也。』」[145]事平之後，孫氏昆仲仍不願接受所謂「激變」的指控，孫衣言慨然寫道：

> 衣言曰：會匪之初，匪有尺寸憑藉，七八惡少年藏伏山谷，借名巨寇，招呼黨徒，張皇四顧，如鼠如狢。不肖長吏，為之卵育煦濡，養成角

然，亦差不多」。由此可見，孫的確是賭上他的政治前途與左對決。見崇彝，《道咸以來朝野雜記》（北京：北京古籍出版社，1982），頁 23-24。

142 軍餉的籌集影響了晚清以來兵制的變革。勇營中的代表「湘軍」，自咸豐三年九月招募起，至同治四年(1865)五月底曾國藩下令解散止，向戶部報銷的軍費高達二千九百多萬兩。而這一筆龐大軍費的主要來源，就是由地方大員在各地「就地籌餉」。根據學者羅爾綱對湘軍制度的研究指出：湘軍「就地籌餉」的辦法有七種：一曰辦捐輸，二曰運餉鹽，三曰興釐金，四曰撥丁漕，五曰請協濟，六曰提關稅，七曰收雜捐。當時周開錫在溫州所開辦的鹽釐，在相當的程度上，即是爲了支應左宗棠的軍費支出。見羅爾綱，《湘軍新志》，頁 175-176。關於晚清溫州鹽政與地方菁英之間的緊張關係，將留待另文處理。

143 罷官後的孫鏘鳴，便應其門生、時任兩江總督的李鴻章之邀，前往官辦的紫陽書院擔任主講。見孫鏘鳴撰，胡珠生編注，《孫鏘鳴集》，頁 741。

144 事實上，之後發生在 1876 年的「施鴻鰲教案」，即是孫鏘鳴向溫州地方官告發的。關於施案與晚清溫州地方政治的研究，可見 Shih-Chieh Lo 羅士傑, “Localized Colonialism: Vegetarian Cult and Catholicism in Wenzhou, Zhejiang, 1850-1900,” Panel paper presented at 2010 Asian Studies Annual Meeting, Philadelphia, March 25-28, 2010.

145 孫衣言，〈會匪紀略〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 142。

牙，萌蘖既漏，莫敢手斷。[146]

孫氏昆仲的說法，長期支配了我們對金錢會事件乃至於晚清地方政治運作的理解，對此劉錚雲認爲：在地方社會中，所謂的「會黨」是難以爲官方與地方士紳所控制的；另一方面，士紳在地方事務中所扮演的角色還是必須受到地方官節制。[147]

但透過本文的重新檢視，首先，我們可以得知金錢會並不是一個具有「他稱」意味的「會黨」，而是源自溫州地區流行近千年的地方齋教傳統的常民大眾組織。這一個大眾組織，不光是在日常生活的喪葬互助發揮功能；至少從北宋末年以來，他們一直是以慈善組織的形式存在於地方社會。而過去的研究多半以「被排除者的政治」(politics of the excluded)來處理這類被「污名化」的大眾組織及其政治影響力。依此邏輯，自然也不難理解何以我們所見到的記載，多半爲「異端」地方宗教傳統如何被「正統」官方與「上層」地方士紳「風行草偃」式地收服。因此，我們多半只見到單一化「帝國道德論述」與士紳的身影穿梭，但地方政治的權力實際組織運作情形，卻仍然是一團迷霧。

以宋之後的發展看來，只要這些地方宗教組織不正面挑戰帝國的政治權威，地方官基本上會「認知」到他們的存在，卻不輕易介入。況且將官方所片面發動的「打擊行動」放在「長時段」的歷史脈絡去進行觀察，這些打擊行動也並未能對該「地方宗教傳統」產生毀滅性的影響。何以致此？官方的解釋往往會指向因爲地方宗教傳統已嵌入溫州常民的日常生活經驗，所以不是可以輕易移除的。但這樣「掩耳盜鈴」的說法，可說是帝國政府對地方社會缺乏約束能力的遁詞。而最大的問題還是，這樣的說法刻意地忽視「宗教傳統」在地方

146 該碑原文，見孫衣言，《遜學齋文鈔》（刻本），另亦可見〈遜學齋文鈔（選錄）〉，收入《太平天國時期溫州史料匯編》，頁 143。

147 劉錚雲，〈金錢會與白布會——清代地方政治運作的一個剖面〉，《新史學》，卷 6 期 3，頁 63-94。透過這一個精采的個案討論，劉文成功地挑戰了過去日本學者所主張的「鄉紳支配論」，也對 1990 年代末以來流行於歐美漢學界的「公共領域」、乃至於「第三領域」之說提出了補充。不過，上述研究都忽略了「地方宗教傳統」在地方政治中所發揮的作用，並高估了士紳與帝國意識型態在地方社會中的政治作用，也有過度「世俗化」(secularize)去處理地方政治變遷的問題。

社會發揮組織作用的事實。祛除儒者「神道設教」的迷思，重新回到地方政治的發展脈絡來進行觀察的話，官方所發動的「打擊運動」，根本是官方與轄區「地方宗教傳統」乃至於「大眾組織」所進行的政治權力互動。透過本文的呈現，這一個政治互動模式關鍵的變化是：在咸同年間以前，帝國官員以「被排除者的政治」去處理「地方宗教傳統」，以及他們組成的地方政治力量所引發的政治問題。也就是說，地方宗教團體的政治力量，還未被列入帝國「中央集權」的體制中，是被「邊緣化」的政治力量。

但透過本文的討論，筆者所想呈現的並不是一個「宗教動員」或上下層「地方菁英」的爭鬥故事，而是想透過對該起地方「集體行動」的討論，去還原十九世紀中葉以來，地方宗教組織如何轉化成「地方團練」，從而牽動晚清以來地方政治秩序「去中心化」的歷史過程。這樣的歷史過程，也正是「地方宗教傳統」與其所代表的「被排除者的政治」，在晚清溫州的地方政局中取得「政治參與」的權力與位階的歷史過程。牽動這樣一個政治發展過程的力量，主要是來自地方社會的草根政治力量「由下而上」、根本性地改變了「政治參與」的管道與空間。這樣的歷史過程一經啓動，傳統社會父權式強調由上而下的統治權力模式，面臨來自地方的強烈挑戰而終不復返。一言以蔽之，「被排除者的政治」的興起所牽動的「去中心化」的歷史過程形塑了一種新的政治文化，而地方宗教傳統在這一個形塑過程中，無疑地扮演了一個非常關鍵的角色。

Communal Religious Tradition and "De-centralized" Local Politics: Reconsidering the Wenzhou Jinqianhui Incident (1850-1862)

Roger Shih-Chieh Lo*

Abstract

The Wenzhou Jinqianhui (Golden coin association) Incident of the late Qing period marked the largest collective action in Wenzhou history. Scholars have long considered it to have been a peasant rebellion influenced by Taiping rebellion (1850-1864) or a conflict between local elites and officials. Based on local materials, however, this article argues that the Jinqianhui was not a rebellious cult organization or secret society, but rather a popular organization based on the local vegetarian cult tradition, which had flourished along the southeastern coast of China since the Song dynasty (960-1279). Caught up in the development of "local militarization" since the early 1850s, this popular religious organization became a licensed "local militia," and this allowed it to become a major political power in Wenzhou. The Jinqianhui Incident was actually an armed conflict between two local militia organized respectively by local gentry and the religious organization. Through its discussion of this "collective action," this article also sheds light on the rise of "the politics of the excluded" and the "de-centralization" of local politics in late Qing Wenzhou.

Keywords: Wenzhou Jinqianhui Incident, vegetarian cult, politics of the excluded, de-centralization, late Qing local politics

* Department of History, University of Connecticut